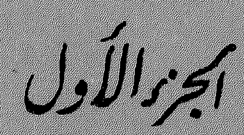
النظرية السياسية عند اليونان

تأليف

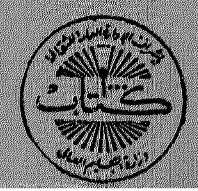
إرنست باركر





ترجمة لويس اسكندر

راجعه الدكتور محمد سليم سالم



اهداءات ٢٠٠٢

د/محمد عبد الفتاح الغمراوي

الاسكندرية

تصدر هذه السلسلة بمعاونة

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الألف كتاب (٥٦٦)

النظرية السياسية عند اليونان

تأليف
إرنست باركر

ترجمه
لويس إسكندر

راجعه
الدكتور محمد سليم سالم

الناشر
مؤسسة سجل العرب
بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبده
٢٦ شارع شريف باشا القاهرة
تليفون ٤٩٩٩٩ ٥٢٣٠٩

١٩٦٦

هذه ترجمة كتاب :

GREEK POLITICAL THEORY

تأليف :

Sir. ERNEST BARKER

محتويات الكتاب

الفصل الأول

نظرية الدولة عند اليونان

نشأ الفكر السياسى بين اليونانيين ، وترتبط هذه النشأة بما تتميز به العقلية اليونانية من تحكيم العقل فى هدوء وصفاء ، فبدلا من أن يدخل اليونانيون أنفسهم فى مجالات الدين كما فعل أهل الهند واليهود ، وبدلا من أن يسلموا بأوضاع هذه الدنيا على علاتها وينظروا إليها بعين الإيمان ، فإنهم اتخذوا لأنفسهم موقف المفكر يتساءلون فى جرأة عما حولهم من المرئيات(١) ، ويحاولون النظر إلى العالم فى ضوء العقل . والتسليم بالأوضاع التى يمر بها الناس فى تجاربهم غريزة طبيعية ، فمن السهل أن يتقبل الإنسان العالم الطبيعى الذى يحيط به ، كما يتقبل الأنظمة التى أوجدها البشر على أنها أشياء محتومة ، فلا يتساءل عن معنى علاقات الإنسان بالطبيعة أو علاقات الفرد بنظم كالأسرة أو الدولة . وإذا ما برزت أسئلة من هذا القبيل فمن السهل أن تكبتها على الفور إجابة يأتى بها « الفكر المضطرب » « من أنت أيها المعترض الثائر حتى تجابه العزة الإلهية ؟ » . هذا التسليم بالأمور الذى كان طبيعياً خلال كل العصور بالنسبة للعقلية الدينية كان أمراً مستحيلا بالنسبة لليونانى ، فلم يكن لديه ذلك الإيمان الذى يقنع بمجرد إرجاع كل

---

(١) من أقوال أفلاطون المأثورة «إن الفلسفة وليدة حب الاستطلاع » وكانت هذه الصفة إحدى مواهب الإغريق وهى أنهم كانوا يميلون إلى حب الاستطلاع وكان من الطبيعى أنها دفعتهم إلى التساؤل عن كنه الأشياء التى أثارت دهشتهم . ساءلوا عقولهم عن خواص الكلام فأنتجوا علم المنطق ، وساءلوا عقولهم عن خواص المادة فى الفضاء فأنتجوا علم الهندسة — وربما كانت هذه هى أعظم نموذج لعبقريتهم . وبالروح نفسها ساءلوا عقولهم عن تكوين الدولة وخواصها ، إذ لا نجد فى النظرية السياسية الإغريقية شيئاً عن « الحق الإلهى » أو عن وجود قوة فوق الطبيعية من حقها إقرار الأوضاع إذا استثنينا ماجاء فى بعض آراء الفيثاغوريين فى العصور المتأخرة .

شيء إلى الله . وسواء كان السبب فى هذا ما أحدثته الهجرات(١) الأولى من قلقلة ، أو كان السبب ذلك التنظيم المدنى الذى أدى إلى وجود دويلات يونانية كثيرة والذى حال دون قيام كنيسة كبرى عامة ، فإن الحقيقة التى لا سبيل إلى مناقشتها هى أن الوازع الدينى لم يكن له أثر كبير لدى الرجل اليونانى ، ولهذا لم ينتبه شعور بصغار الفكر الإنسانى يدفعه إلى اعتبار نفسه نقطة فى اللانهائى ، بل إنه على النقيض من ذلك حاول أن ينظر إلى نفسه كشيء منفصل له وجود مستقل ، فاستطاع بذلك أن ينتزع نفسه مما مر به من تجربة ، وأن يقف فى مواجهتها موقف المعارضة فى حكمه عليها . ومن الجائز أن يبدو ذلك قليل الأهمية ، ومع ذلك فهو أمر له خطره إن قصد تحقيق هذا التحرير وهذه المعارضة ، لأن الشرط الذى يجب أن يسبق كل تفكير سياسى هو إدراك هذا التناقض بين الفرد والدولة ، كما أن عمل كل مفكر سياسى هو أن يوفق بين الاثنين حتى لا يبقى بينهما تعارض يرى أن له خطورته . ودون تفهم هذا التعارض لا يصبح هناك معنى لأية مشكلة من مشاكل علم السياسة ، تلك المشاكل التى تتناول أساس سلطان الدولة ومصدر قوانينها ، كما أننا إذا أخفقنا فى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة فإننا نعجز عن إيجاد حل لهذه المشاكل . ومن هذه الناحية كان السفسطائيين ، وهم الذين تناولوا هذا التعارض وأبرزوه ، سابقين لأفلاطون وأرسطو ، وهما اللذان أزالا هذا التعارض .

وهكذا نرى أن الشعور بقيمة الفرد كان الشرط الأول لنمو الفكر السياسى .

---

(١) لابد أن أثر هذه الهجرات كان أكثر وضوحاً بين الأيونيين الذين هاجروا من اليونان وأقاموا مدناً جديدة فى آسيا الصغرى .

« لقد فقد الايمان بالنسبة لهم أسسه الطبيعية ، وأصبحت الآلهة وهى مركز الإيمان أكثر صلاحية كأشياء يتلاعب بها خيالهم ، أما قلوبهم فقد كانت تتوق إلى شيء جديد فى جوهره ، وبهذا الثمن اشترى الأيونيون لا العلوم فحسب بل الملاحم أيضاً . (فيلاموفتز مويلندورف فى كتابه Staat und Gesellschaft der Griechen — ص ٢٠) .

في بلاد اليونان ، وهو شعور كان له مظاهره من الناحية العملية بقدر ما كان له مظاهره من الناحية النظرية . وقد اتخذ صورة عملية على هيئة مفهوم عملي لحقوق المواطن الحر في مجتمع يتمتع بالاستقلال ، وهو مفهوم يعتبر جوهرا أساسياً في فكرة المدينة اليونانية المستقلة City-state . ومهما قيل عن التضحية بالفرد في سبيل الدولة في السياسة الإغريقية أو في النظريات الإغريقية ، فهناك حقيقة بارزة وهي أن التضحية بالإنسان في بلاد اليونان ، بخلاف بقية العالم القديم ، في سبيل الكل الذي ينتمي إليه كانت أقل منها في أي مكان آخر . ولم يمل اليونانيون التحدث إلى أنفسهم عن أن كل إنسان في مجتمعاتهم كان يزن بقدر ما يستحق من قيمة ، وكان يمارس نصيبه من النفوذ في الحياة العامة ، أما في الحكومات المطلقة في بلاد الشرق فلم يكن لأحد وزن إلا الحاكم المطلق ، كما لم تكن هناك مصلحة مشتركة على الإطلاق . والقانون وحده هو الرابطة التي تؤلف بين الدويلات اليونانية وليس الرباط الشخصي المتمثل في الخضوع المشترك لإرادة متقلبة يمليها فرد واحد ، فقد كانت تلك الدويلات اليونانية تشكل زمالات أو هيئات في كيان مشترك من الرأي الاجتماعي والأخلاق الاجتماعية ، لا مجرد اتحادات بين سادة وعبيد لا تضمهم مصلحة مشتركة . وفي دول كهذه حيث يوجد « تماثل » بين الناس إن لم توجد دائماً « مساواة » ، وحيث ينشد الناس هدفاً متماثلا مشتركاً ، فيصبحون بهذه المشاركة خيوطاً في نسيج واحد ، في دول كهذه يوجد الفكر السياسي تربته الطبيعية .

كان الأفراد هنا شيئاً مختلفاً عن الدولة ، إلا أن ترابطهم هو الذي كون الدولة ، فماذا كانت طبيعة ذلك الاختلاف وماذا كان طابع هذه الرابطة ؟ وهل كان هناك أي تعارض بين غرائز الفرد الطبيعية ومطالب الدولة المستمرة ؟ وهل كان ما يراه الفرد بالطبيعة عدلا شيئاً غير ذلك الذي كانت الدولة تنفذه دائماً على أنه عدل في نظرها ، ولو أن مفارقة كهذه كان لها وجود ، فكيف نشأت ، وكيف قام مجتمع ينفذ فكرة عن العدالة تختلف عن فكرة الإنسان الطبيعي ؟

هذه الأسئلة وأمثالها هى التى كان من الطبيعى أن تبرز ؛ وقد برزت فعلا فى أثينا فى خلال القرن الخامس نتيجة للطابع الخاص الذى تميزت به الحيـاة السياسية فى بلاد اليونان .

والتفرقة بين الفرد والدولة ، وهى من الناحية النظرية ركن ضرورى من أركان علم السياسة ، كانت قد تحققت من الناحية العملية فى حيـاة المدينة اليونانية المستقلة πολis ، فالمواطن اليونانى رغم اعتباره هو والمدينـة التى ينتمى إليها شيئاً واحداً إلا أنه كان يتمتع بقدر كاف من الاستقلال وبقيمة منفصلة فى عمل المجتمع بحيث ينظر إلى نفسه على أساس أنه والمدينة يحتلان مركزين متقابلين ، وبذلك يستطيع أن يكون لنفسه فلسفة عن قيمتها . وبعبارة أخرى كانت المدينة اليونانية تعتمد على مبدأ التماسك الرشيد بين الفرد والدولة ، وهو مبدأ كان مسلماً به ضمناً وإن لم يتحقق . وبمـا أن هذا المبدأ كان مسلماً به ضمناً فقد أصبح من الأيسر للتفكير الواعى أن يتجه إلى حل مشكلة التماسك السياسى .

وثمة نواح أخرى جعلت وجود الدويلات الإغريقية City-states يشكل أساساً للفكر السياسى ، فلم تكن هذه الدويلات فى حالة جمود كدول العالم الشرقى، بل كان لديها مبدأ النمو وتعرضت لدورة من التغيرات ، فيما عدا مدينة إسبرطة فهى وحدها فى العالم اليونانى التى احتفظت بتقليد ثابت من الاستمرار المتصل فى نظام الحكم ، أما المدن الأخرى فقد تطورت وفق نظام يكاد يكون واحداً فى كل مكان ، من الملكية إلى حكم الأرستقراطية ، ومن حكم الأرستقراطية إلى الحكم الفردى المطلق ، ومن الحكم الفردى المطلق إلى الديموقراطية . ولا بد أن هذه التغيرات قد ساعدت على نمو الفكر السياسى من ناحيتين ، ففى المقام الأول كان من شأنها تجميع عدد من الحقائق تصلح أساساً للبحث والاستقصاء ، فبدلا من أن يكون هناك دستور من نوع واحد، اشتمل تاريخ البلاد على دساتير مختلفة جاء كل منها عقب الآخر ، وإذا كان وجود دستور من نوع واحد مدعاة إلى جمود

التفكير فإن ظهور دساتير متعاقبة لابد من أن يوحى بالنقاش والمقارنة(١) ، بل يمكن أن يقال إن آخر هذه الدساتير مشجع على نمو الفكر السياسى بطريق مباشر أكثر من غيره ، ذلك أن حكم الأرستقراطية لم يستسلم للحكم الديموقراطى دون كفاح ، كما أن الديموقراطية كان عليها أن تحافظ على كيانها ضد ما تطالب به طبقات الأثرياء والنبلاء من حقوق ، فرغم أن النبلاء فقدوا ما كان لهم من مركز شرعى ممتاز إلا أنهم ظلوا محتفظين بالامتيازات الاجتماعية التى اكتسبوها بحكم ثرائهم ونشأتهم ، لأن تقدم اليونان من الناحية الاقتصادية لم يزد من ثرائهم فحسب بل رفع مكانتهم الاجتماعية أيضاً ، ولهذا كان نمو نفوذهم الاجتماعى أكثر من معوض لهم عما فقدوا من حقوق شرعية ، وأصبح على الكثرة الشعبية رغم ما اكتسبته من مساواة قانونية أن تكافح التفوق الذى كانت القلة تتمتع به من الناحية الفعلية بحكم ثرائها ونشأتها وثقافتها . ولقد برز هذا الكفاح فى محيط النظريات كما ظهر فى الحياة الواقعية ، فكان من السهل على القلة أن تتحدث عن حقوق الملكية والنشأة ، وكان على الكثرة أن تجد لهذا جوابا فلسفياً . ولقد قيل إن الميتافيزيقا لا ضرورة لها لولا وجود ميتافيزيقا من النوع السيء ، وبالمثل يمكن القول بأن وجود النظرية السياسية فى بلاد اليونان يرجع إلى ضرورة تصحيح نظرية كانت سائدة فعلا ، وأن الفكر السياسى بدأ بمجرد أن حاولت الكثرة من الشعب أن تفند بالحجة ما كانت الأرستقراطية تدعيه لنفسها من مكانة . ومنذ بدء القرن السادس إلى نهاية القرن السابع — من سولون وثيوجنيس إلى أفلاطون وأرسطو — كان الفصل بين حقوق القلة الرشيدة الفاضلة وحقوق الكثرة الشعبية هو العنصر الرئيسى فى التفكير اليونانى . وفى عبارة موجزة كان

---

(١) إن مشكلة تصنيف الدساتير وهى تتضمن المقارنة حتماً كان لها مكانها فى تفكير هيرودوت (الكتاب الثالث ، نبذة ٨٠ — ٨٢) ، وقد أصبحت منذ ذلك الوقت ركناً فى الأبحاث اليونانية .

النزاع بين القلة والكثرة دافعاً لنمو النظرية السياسية فى اليونان كما كانت الثورات الشعبية ضد الملكية فى العصور الحديثة هى مصدر نظريات سياسية كنظرية العقد الاجتماعى ، أو على الأقل شجعت على ظهورها . ويجب أن نذكر أخيراً أن الديموقراطية فى حد ذاتها هى الحكم عن طريق المناقشة ، هى اعتبار الكلمة أداة للحكم ، إذ تطرح كل المسائل فى حلبة النقاش للفصل فيها ؛ وفى تلك الحلبة « تستطيع فكرة واعية أن تلتهم أخرى » . ومن خلال المناقشات المستعرة للتفاصيل السياسية كان من الطبيعى أن يرتفع المواطنون اليونانيون فى مدنهم الديموقراطية إلى مناقشة المبادئ السياسية كما ارتفع الجنود الديموقراطيون فى جيش كرومول عن مناقشة المرتبات وتفاصيل الساعة إلى مناقشة الأمور الجوهرية فى المجتمع السياسى .

والديموقراطية لاتستطيع البقاء فى جو من التقاليد الموروثة التى لاتفسير لها ، بل تعيش فى جو طليق من الفكر المتوثب ، ولا شك أن مناقشة المبادئ أمر جوهرى فى حياة الديمقراطية لا يقل أهمية عن مناقشة السياسة ، ولا يسع أى قارئ لكتابات المؤرخ ثوكديديس إلا الدهشة لما جرى فى تاريخه على ألسنة المتحدثين الديموقراطيين فى صحائفه من فهم واع للمبادئ ، سواء كان المتحدث هو أثيناجوراس فى سرقسطه أو كليون فى أثينا أو مبعوثو وفد أثينا إلى ميلوس .

ولم يقتصر أثر نظام الدويلة الإغريقية على أنه زود اليونان بحقائق تاريخية تمكنهم من المقارنة والمناقشة ، فمن طبيعة هذا النظام أنه لم تكن هناك دويلة واحدة بل عدة دويلات . وقد وجدت فى بلاد اليونان فى أى وقت معين عدة دويلات مختلفة ، وهى ليست موجودة فى نفس الوقت فحسب ، ولكنها كانت على علاقة وثيقة ببعضها البعض . ولم يكن فى وسع الناس ، إلا أن يسائلوا أنفسهم عن المعنى الحقيقى للدولة لأنهم كانوا يشاهدون مثل هذه التفسيرات المختلفة سائدة . وكان لابد لهم أن يسألوا أنفسهم عمن يكون المواطن الحقيقى مادامت كل من أثينا وطيبة وإسبرطة

تحتم أن يكون لمواطنها مؤهلات معينة تختلف عن مؤهلات المواطن فى المدن الأخرى . وبنوع خاص برز سؤال وجد له سحره الغريب عن أفضل أنواع الحكومات ؟ وأى الأشكال القائمة هو الأقرب إلى الكمال ؟ وإلى أى مدى تبتعد الدول الأخرى عن هذا المستوى ؟ .

ولما كانت الدول القائمة فعلا بهذه الكثرة المتنوعة فقد شعر الناس بحاجة ملحة إلى فكرة عن الدولة التى تعتبر مثلا أعلى بحيث تصبح قياساً يمكنهم من ترتيب الدول القائمة وفهمها . وهذا البحث عن المثل الأعلى كان طبيعياً أكثر لأن هذه الدول المختلفة لم تقتصر الفروق بينها على الفروق الدستورية بالمعنى الحديث لهذه الكلمة بل كانت بينها اختلافات من حيث الطباع والهدف الأخلاقى ، وهى اختلافات أساسية أكثر من الأولى وأعظم عمقاً(١) . ثم إن حجم دويلة المدينة وما يترتب عليه من توثيق الصلة بين الناس فى حياتهم كان حافزاً على بعث رأى محلى يتسم بالاحترام والملاءمة . وكان لكل من هذه المدن الصغيرة طابعها وقد استطاعت كل منها خلال تاريخها أن تطور شريعة للسلوك خاصة بها(٢) . ومثل هذا السلوك ، تقره وتسانده قوة الرأى العام التى خلقته . ولما كان هذا الرأى العام قوياً ومركزاً أصبح شديد الوطأة على كل فرد بصورة ليس فى مقدورنا تخيلها . ذلك أنه مادام كل فرد يعرف جاره (وهذا أحد الشروط التى يفرضها أرسطو

---

(١) وعرض أرسطو لهذا الأمر وكان من رأيه أن هذه الاختلافات دستورية ، لأن الدستور فى نظره يمثل الهدف الأخلاقى للدولة كما أنه أسلوب للحياة .

(٢) هناك أشياء مادية تظهر أن كل دولة كانت فريدة فى نوعها . كان لكل مدينة مستقلة أساليبها فى تشكيل الأوانى وتلوينها ومميزاتها الخاصة فى الملابس والأحذية وألوان طعامها وشرابها التقليدية . كما كان لكل منها « مدرستها » الخاصة للفنون والحرف كما كان لها لهجتها الخاصة وطريقتها فى الكتابة — وكذلك كان لكل منها آلهتها الخاصة ودستورها » .
Zimmern(Greek Commonwealth). ص ٢١٩ .

للمدينة) . ومادام يعنيه سلوك جاره أصبح من الصعب على أى إنسان أن يخرج على عادات مدينته وطابع حياتها . وكانت المدينة تشكل كائناً أخلاقياً له طابعه الإصلاحى الخاص به ، وكان أعضاؤها، كما يتضح من مرثية بركليس ، على وعى بشخصية مدينتهم،وفى مقدورهم عقد المقارنة بين طابعها وطابع المدن الأخرى(١). وهكذا نما وعى سياسى فى الدول الإغريقية ، فكانت كل منها تشعر بأنها كل مكتمل ولها حياة أخلاقية من صنعها وهى دعامتها ، وكانت تعبر عن هذا المعنى فى مفهومها عن الاكتفاء الذاتى لكل وحدة سياسية ، ومادامت كل منها تتمتع بهذا الاكتفاء الذاتى كان لها حق حكم الذاتى ، أى أن الحكم الذاتى كان نتيجة حتمية للكفاية الذاتية ، «وكلا التعبيرين فى عرف الإغريق التقليدى يكاد يحمل نفس المعنى» ، فلاعجب إذن أن يناقش الناس قيمة كل من هذه الأنماط المتميزة ، أو أن يبرز الشعور السياسى بالشخصية المنفصلة فى محيط التفكير السياسى .

وهكذا نرى أن الأحوال السياسية فى دولة المدينة اليونانية كانت مدعاة إلى نمو الفكر السياسى لأن المدينة كانت فى المقام الأول مجتمعاً يتمتع بالحكم الذاتى وتتطلب العلاقة بينه وبين أعضائه قدراً من البحث ، ولأن المدينة مرت فى عملية نمو زودتها بالحقائق اللازمة وكانت فى آخر مراحلها حافزاً على التفكير. وأخيراً لأن وجود أنواع مختلفة من المدن فى وقت واحد كل منها على وعى

---

(١) يقول ثوكديدس (الكتاب الثانى ، ٢٧ مترجمة زيمرن ، الكتاب عينه ، ص ١٩٧) : « إن حكومتنا ليست صورة من حكومات جيراننا ، كما أن تدريبنا العسكرى يختلف عن تدريب خصومنا وكذلك تعليمنا .. ونحن نختلف عن الدول الأخرى فى أننا لا نعتبر الرجل الذى ينأى بنفسه عن الحياة العامة رجلا « هادئاً » بل نعتبره « عديم النفع » . ويهمنا أن نناقش بأشخاصنا فى عناية كل المسائل السياسية . وقد عرف عنا أننا من أعظم المخاطرين فى الأعمال مع شدة الروية قبل المخاطرة .. كما أننا على النقيض من سائر البشر فى فعل الخير ، فنحن نحتفظ بأصدقائنا لا بقبول المعروف بل بإسدائه .. وليست هناك مدينة أخرى فى الوقت الحالى تتقدم نحو الاختبار بمثل هذه العظمة التى لم يحلم الناس بها من قبل» .

بشخصيتها دعا إلى المقارنة بين الأنواع والبحث عن المثل الأعلى . غير أن الفكر السياسى الذى تناول بالبحث المدينة اليونانية كان لابد أن يتأثر بلون الظروف الخاصة لرعاياها ، فالمدينة πολis كانت مجتمعاً أخلاقياً ، ولهذا عندما تناول اليونانيون علم السياسة فيما يختص بهذا المجتمع أصبح هذا العلم فى أيديهم بنوع خاص وبصورة مؤكدة علماً أخلاقياً . فكان أرسطو يرى أن الدستور هو الدولة، وأن الدستور ليس « ترتيباً للوظائف » فحسب بل هو « أسلوب للحياة » ، فهو أكثر من أن يكون هيكلا تشريعياً إنه كذلك روح أخلاقية . وهذا فى الحقيقة هو لبه ومعناه الجوهرى ، ولهذا يجب على المفكر إذا ما تعرض للدولة أن يتناول موضوعه من وجهة نظر أخلاقية ، فلا يتحدث عن علم السياسة بأسلوب الفقه القانونى كما حاول ذلك جيل متأخر تتلمذ على روما بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية(١). فيجب عليه أن يسأل : ما الهدف الذى يتحتم على الدولة أن تسعى إليه ؟ وما الوسائل التى يجب أن تأخذ بها لكى تعيش حياة سليمة تصل إلى الروح الأخلاقية الحقة . وينبغى ألا يسأل عما إذا كان الأصوب أن تكون السلطة السياسية مركزة أو مقسمة ، أو يبحث فى الحقوق الشرعية أو توزيع الضرائب، بل يجب أن يذكر أنه يتناول مجتمعاً أخلاقياً أكثر منه مجتمعاً قانونياً ، وأن عليه تبعاً لذلك أن يناقش الأوجه المختلفة لحياة هذا المجتمع الأخلاقية . أى أن علم السياسة بالنسبة له يجب أن يتناول أخلاق مجتمع بأسره يتماسك بسبب هدف أخلاقى مشترك ، ويجب أن يحدد هذا العلم خير هذا المجتمع ، والبناء الاجتماعى الكفيل بتحقيق

(١) قد يقال إن علم السياسة كان دائماً يأخذ عباراته من دراسات أخرى كعلم الأخلاق أو علم الفقه القانونى أو علم الحياة . أما اليونان فقد تناولوا علم السياسة دائماً بأسلوب علم الأخلاق

ذلك الخير على أحسن وجه ، وطريقة العمل التي تمكن من الحصول على هذا الخير في أفضل صورة .

وهكذا يرى أرسطو أنه لا يوجد فرق أساسي بين علم الأخلاق وعلم السياسة إذا فهم على هذا النحو ، فخير الفرد وخير المجتمع هما من ناحية المثل الأعلى شيء واحد ، والفضيلة التي يتحلى بها الفرد هي أيضاً فضيلة المجتمع ، وعلى هذا يرى أرسطو أن علم السياسة كعلم يتناول مجتمعاً أخلاقياً بأسره يسعى إلى الخير الكامل الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل المشترك ، هو علم الأخلاق في أسمى صوره ، فهو علم يبحث في واجب الإنسان كله ، واجب الإنسان في بيئته واكتمال فعاله وعلاقاته ، وليس لدى أرسطو كلمة أو فكرة عن علم الأخلاق كعلم مستقل . وتأليفه رسالة عن الأخلاق غير رسالته عن السياسة ليس معناه أنه يخصص لعلم السياسة مكاناً منفصلا ، بل كل مايعنيه أنه يفصل بين الفضيلة كحالة سيكولوجية ساكنة في الفرد ، والفضيلة كطاقة متحركة للإنسان في المجتمع(١) . وعلى هذا يرى أرسطو أن هناك وحدة بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية ووحدة بين هذين العلمين وعلم الفقه القانوني ، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب ، كما أنه لا يوجد أي تمييز بين نظرية القانون المدني ونظرية القانون الأخلاقي . وعلى هذا يكون علم السياسة مثلث المواضيع ، فهو نظرية للدولة ، لكنه أيضاً نظرية للأخلاق ونظرية للقانون ، أي أنه يشتمل على موضوعين انتزعا منه منذ ذلك الحين وأصبح كل منهما يعالج على أنه مجال قائم بذاته .

ومن مفهوم علم السياسة هذا تظهر فروق معينة بين التفكير السياسي اليوناني وأساليبنا الفكرية الحديثة ، ففكرة أن الدولة هيئة أخلاقية تسعى إلى الفضيلة تتضمن فكرة عن علاقات الدولة بالفرد تختلف عن أكثر الأفكار السارية

(١) وفي الوقت عينه لابد من التسليم بأن الأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب « السياسة » يحتوي على معالجة واقعية للسياسة منفصلة عن الأخلاق .

فى الوقت الحاضر ، ورغم أن اليونانى كما قلنا كان يرى أن قيمته بقدر مايستحق فى المجتمع الذى يعيش فيه ، ورغم أنه كان يعتبر نفسه قوة فى تقرير أى عمل فى هذا المجتمع ، فمع كل هذا فإن فكرة الفرد فى الفكر السياسى اليونانى ليست بارزة ، وفكرة الحقوق لاتكاد تظهر عند اليونان ، وربما كان السبب الحقيقى أن الفرد كان يشعر بما له من نفوذ فى حياة الكل ولهذا لم يحاول تأكيد أية حقوق ضد هذا الكل . وبما أن قيمته الاجتماعية أكسبته اطمئناناً فإنه لم يكن فى حاجة إلى الاهتمام بشخصه . ولهذا فإن الفكر الإغريقى ، استناداً إلى وجهة النظر الأخلاقية ، وإلى فكرة أن الدولة هيئة أخلاقية ، كان يسلم دائماً بوجود تضامن يبدو غير مألوف فى نظر الفكر الحديث . وكان الفرد والدولة من حيث هدفهما الأخلاقى شيئاً واحداً إلى درجة أن الدولة كان المفروض فيها أن تمارس قدراً من النفوذ يبدو لنا غريباً ، وكانت تباشر هذا النفوذ فعلا . وبالنسبة لأفلاطون وأرسطو على السواء كانت مهمة الدولة هى الاستزادة من الخير ، أى أنهما يبدءان بالكل ثم يبحثان عن الوسائل التى يستطاع بها فرض حياة هذا الكل وهدفه على الفرد ، أما المفكر الحديث فإنه يرى أن مهمة الدولة سلبية ، أى أن وظيفتها هى إزالة العوائق القائمة فى سبيل الحياة الأخلاقية (أكثر منها إيجاد الحافز لهذه الحياة) . فنحن نبدأ بالفرد ونعتبر أن له حقوقاً (فى أكثر الأحيان لا تتوقف على اعتراف المجتمع بها) ، ثم نتوقع من الدولة أن تضمن هذه الحقوق ، وبهذا نحقق شروط النمو التلقائى الأخلاقى . ويهمنا ألا يكون عمل الدولة باعثاً على إدخال قدر كبير من الآلية فى حياة أعضائها ، فشعارنا هو أن الأفضل للإنسان أن يفعل نصف الخير مدفوعاً بحافز داخلى من أن يفعل الخير كله مضطراً أمام قوة خارجية . أما اليونان فلم يكن لديهم إلا القليل من هذا الاهتمام وقلما كانوا يفكرون فى قدسية الحقوق ، بل إن أفلاطون كان على استعداد لإلغاء هذه الحقوق ، ولو أن أرسطو كان فى هذا الشأن أكثر محافظة ويؤيد الحقوق إذا ماثبت أنها حقوق مكتسبة يساندها العرف (كما أنه فى مسألة الرق كان يؤيد شيئاً خاطئاً) ، وهكذا كان طابع

الفكر السياسى اليونانى هو الرغبة فى أن يكون للدولة مجال التصرف ، ومحاولة رسم خطوط هذا المجال، أكثر من أن يكون طابعه وضع حدود انطاق تدخلها.

ومن المتعذر أن يختلف الوضع فيما يختص بنظرية تتعلق بدويلة المدينة الإغريقية . ويجب أن نذكر دائماً أن هذه الدويلة لم تعرف أية تفرقة بين الدولة والكنيسة ، إذ كانت الديانة اليونانية ، فيما عدا الأسرار ،«عبادة شعبية مظهرية خارجية » ، ولم يكن فى اليونان كهانة منفصلة كما كان الحال فى رومة . ومع أن عبادة أبولون إله دلفى كانت منتشرة ، وكان لها فى أوائل القرن السادس أثر فى تشجيع أسلوب معين للحياة ، وفى نشر الفكرة اليونانية المعروفة عن « عدم الإفراط فى أى شىء » ، مع كل هذا فإن أبولون لم يكن له كهنة إلا فى دلفى ولم تجتمع لعبادته كنيسة منظمة فى أى مكان آخر . وكان لكل مدينة عبادة أو عدة عبادات خاصة بها ، وأهم ركن من أركان هذه العبادة هو الاحتفال المظهرى الخارجى . ولم يكن للديانة الإغريقية بوجه عام تأثير روحى يوجه حياة الفرد الداخلية ، بل كانت مسألة قرابين وضحايا ، وعلى كل فرد أن يتمم لمدينته — كما نستطيع أن نقول (لا لآلهته) — فروض الولاء الدينى التى تتكون من أداء الشعائر والطقوس كما يجب ، ولم يكن الضلال سوى خطيئة التخلف عن أداء هذه الشعائر ، والمواطن أن يعبد آلهة أخرى غير الآلهة التى تعترف بها الدولة ، ولكن الشىء الذى يجب ألا يفعله هو أن يغفل عبادة تلك الآلهة التى ارتضت الدولة عبادتها . وفى عبارة موجزة كانت خصائص الحياة الدينية فى بلاد اليونان هى الشعائر الخارجية والطابع المحلى لتلك الشعائر . ويعنى كل مجتمع بشعائره

---

(١) لا يمكن أن نتكر أن أفلاطون وأكثر منه أرسطو كان لديهما فكرة عن الحقوق . وقد تضمن هذه الفكرة كما سنرى رأيهما التيليولوجى عن العالم .
[Teleology تعنى أن لكل شىء سبباً] (المترجم)

المحلية قدر عنايته بشئونه العامة بل وبنفس الأسلوب . فالدين وجه من وجوه الحياة السياسية لمجتمع سياسى ؛ أى أنه لم يكن حياة أخرى ؛ ولم يترتب عليه تحويل المجتمع السياسى إلى مجتمع من نوع آخر . ولم يحدد مجال المدينة اليونانية بوجود هيئة تدعى أنها مساوية المدينة أو أسمى منها ، كما أن المدينة لم تكن على استعداد لأن تترك لمثل هذه الهيئة نشر الأخلاق أو التماس الجزاء الذى يعتمد عليه ما تنطوى عليه هذه الأخلاق من أسس سليمة . ولما كانت المدينة هى الكنيسة وهى الدولة كان لزاماً عليها أن تكبح جماح الخطيئة الأصلية — وقد اقتصرت وظيفة الدولة وفق نظريات العصور الوسطى على ذلك — كما تهدى إلى الطريق القويم ، وهذا واجب الكنيسة طبقاً للنظرية نفسها .

فنظرية الدولة اليونانية إذن هى نظرية تتقبل فى يسر عمل الدولة كاملا وتدرس بنوع خاص الوسائل السليمة لمباشرة هذا التصرف ، فهى نظرية من وضع المشرع وموجهة إليه . وفى اعتقاد اليونان أن اختلاف دولهم بعضها عن بعض فى الطابع والصفات هو من عمل الحكماء أمثال لوكورجوس وسولون الذين صاغوا القوالب التى انصبت فيها بعد ذلك حياة زملائهم بصفة دائمة . وربما كان جزء كبير من اعتقادهم هذا غير مطابق للتاريخ . فقصة تشريع لوكورجوس من المحتمل أن تكون اختلاقاً ظهر فى القرن الرابع ، لأن القانون الإسبرطى لايعدو أن يكون تقاليد وعادات صارمة أخذها المجتمع عن الأقدمين ، وقانون كهذا غير مدون إلا فى صدور الناس كما هو شأن الدين ، لم يكن من وضع شخص واحد بل نما خلال حياة أجيال عدة[1] . أما فى المدن الأخرى

---

(١) اعترض بعض نقاد النسخة الأصلية من هذا الكتاب على اقتراح ورد فيه أن فكرة اليونانيين عن المشرع ترجع بعض الشىء إلى « غريزة طبيعية عامة تدفع الناس إلى أن ينسبوا إلى أعظم أبناء الشعب ذلك العمل الذى هو فى واقع الأمر عملية بطيئة يقوم بها عقل الشعب =

فقد كان الناس أكثر مرونة ، وكثيراً ما انصرف الخلق اليونانى المتقلب ، بصورة سريعة وإن لم تكن دائمة ، إلى نشاط متعدد الأشكال يغذيه ذكاء منظم. ولقد كان لسولون تأثيره فى أثينا ، ومن بعض النواحى تعتبر أعمال كليسثنيس Cleisthenes أكثر خلبا الألباب من سولون ، وعلى أى حال فإن كليسثنيس يصدق عليه القول « إن مشرعى اليونان يستخدمون المسطرة والفرجار « كالمهندس المعمارى » ، ذلك أنه عالج مشاكل الحياة فى أثينا وفق النظام المترى كما يقال، فقسم الشعب إلى عشر قبائل وقسم السنة إلى عشرة شهور وبذلك تمكن من حل تلك المشاكل حلا محدداً من الناحية الحسابية ، وما يصدق على أثينا يصدق أيضاً على الكثير من المستعمرات اليونانية ، فالمستعمرات كانت أرضاً جديدة وحقولا جديدة يجرى فيها اليونان ما كان محبباً لديهم من تجارب ، وإذا ما حدث أن كان مستوطنو المستعمرة من بلاد مختلفة كما كانت الحال فى أغلب الأحيان ، كان لا بد من إصدار نوع من التعليمات المكتوبة لحسم النزاع بينهم ، فلا عجب إذن أن تلازم صورة المشرع عقول المفكرين السياسيين ، فيتخيلون أنفسهم

= نفسه » . والدارسون لتاريخ انجلترا ليس غريباً عليهم تلك الأسطورة التى استطاعت أن تدخل فى الأذهان أن (ألفرد) Alfred هو الذى وضع النظم الإنجليزية كنظام المحلفين والمقاطعات .

غير أنى كنت مخطئاً فى الإقلال من أهمية المشرع أو الحكيم فى تاريخ اليونان ، ولقد غيرت المتن . ومن الوجهة الأخرى فان العبارة المقتبسة هنا (من مؤلف الأستاذ فيلاموفتز سابق الذكر ص ٨٠) تعزز ما قلته بعض الشىء . وما زلت ميالا إلى الاعتقاد بأن « الطابع الفنى لليونانيين كان يتطلب أن تبدو نظمهم من عمل يد واحدة » وأضيف أننا نعتمد فى معلوماتنا عن المشرعين على مصادر متأخرة كانت تأخذ بفكرة « ابحث عن الرجل » والمشرع الوحيد فى العصور الحديثة وهو « جرمى بنثام » لم يكن لمجهوداته إلا القليل من الثمر . فقد طلب الإمبراطور إسكندر الأول مساعدته فى إصلاح القانون الروسى .

وكذلك قدم بنثام مساعدته فى عمل مماثل لهذا إلى ملك بافاريا . وفى تاريخ لاحق خاطب ثوار اليونان مشهراً بالملكية ، كما قدم إلى محمد على مشروعاً للدستور . ومن الصعب أن نقرر مدى النتيجة الإيجابية لهذا النوع من تبادل المجاملات » [ص — ١١ من مؤلف مرنتاج Preface to Bentham's Fragment of Gov.] .

مقننين يرسمون كمأول تتاج لأفكارهم مخططاً كاملا لما يجب أن يكون ، ثم يوضحون بعد ذلك الخطوط العريضة السليمة لإعادة بناء ما هو موجود فعلا لو أنهم فشلوا فى بلوغ المثل الأعلى ، وفى تصورهم أنه ما دام الماضى هو من صنع مشرع عاش فعلا ، فإن الفيلسوف فى مقدوره صبغ الحاضر وتشكيل الأمور وفق مشيئته كما فعل المشرع فيما مضى . فهناك دائماً ذلك الاتجاه العملى فى الفكر السياسى اليونانى ، ولقد قصد بالرسائل التى أبرزت هذا الاتجاه أن تكون مراجع فى أيدى الساسة شأنها فى ذلك شأن كتاب « الأمير » لماكيافلى ، وكان هذا بنوع خاص هدف أفلاطون الذى كان من ولائه لعقلية أستاذه سقراط أنه جعل الهدف الدائم لمعرفته أن تنتقل إلى حيز العمل ، بل إنه حاول أن يترجم فلسفته بنفسه إلى أعمال فيستحث أحد الطغاه إلى تحقيق الآمال التى احتواها « كتاب الجمهورية » ، كما أننا نغمط أرسطو حقه إذا غاب عنا أنه أيضاً قصد بكتابه « السياسة » أن يكون رائداً المشرعين يساعدهم على صنع أو تحسين الدول التى يهمهم أمرها أو يمكنهم على أية حال من المحافظة على سلامتها .

غير أن الأمر إذا كان على هذه الصورة ، فقد يقول سائل : « أليس علم السياسة اليونانى فناً أكثر منه علماً ؟ » وإذا كان هدفه إحداث بعض التغير فى الموضوع الذى يدرسه فهل من الممكن أن يكون علماً ، والعلم بطبيعته لا يسعى إلا للوصول إلى الحقيقة فيما يختص بموضوع بحث معين ؟ ولكى نزيل هذه الصعوبة يجب أن نعلم أن العلوم التى تبحث فى عمل العقل البشرى سواء كان فى مجال الفكر أو فى مجال العمل لها وجه مزدوج ، فعلوم المنطق والأخلاق والسياسة تحاول تقرير القوانين التى يعمل العقل وفقاً لها فى مجالاتها المتعددة ، ويحلل كل منها مادته لكى يحدد القضايا العامة التى يمكن وضعها فيما يختص بطبيعة هذه المادة . غير أن فهم القوانين التى يعمل العقل بمقتضاها لا يقتصر على وضع قوانين فى صورة قضايا عامة ، بل يمتد أيضاً إلى صياغة قوانين فى صورة قواعد تنظيمية ،

فاكتشاف عملية التفكير المنطقى هو أيضاً تقنين يوضح الأساليب السليمة للتفكير ، ومن السهل أن يغالى فى سلطة القانون الذى يصدر على هذا النحو ، وأن تحصر عملية الفكر فى نطاق ضيق تحت تأثير قواعد منطق شكلى ، وفى مثل هذه الحالة من المحتم أن يحدث رد فعل ضد هذه الناحية الديكتاتورية من علم التفكير .

ولا شك أن لهذا العلم ناحية ديكتاتورية وهى تتمثل فى العلوم التى تتناول عمل الإنسان . والقضايا التى تصدق على عمل الإنسان فى مجاله السياسى هى أيضاً قواعد يسير عليها الإنسان فى هذا العمل ، لأن الموضوع الذى تصدق عليه هذه القضايا هو الإنسان الطبيعى السليم شأنها فى ذلك شأن قضايا علم المنطق التى تصدق على الفكر الطبيعى المنتظم . بناء على هذا فإن قضايا مثل « إن هدف الدولة هو رفاهية مواطنيها » أو « إن العدالة تعنى مقابلة الخير بالخير والشر بالشر » يمكن كتابتها بصيغة الأمر كما يمكن كتابتها بصيغة الإثبات ، فنقول (يجب) على الدولة أن تسعى إلى خير مواطنيها بأصدق وأكمل معانى الكلمة ، (ويجب ألا) يكون هدفها الثروة أو السلطان أو المساواة ، (ويتحتم) على الدولة أن تمنح الشرف والمركز لأولئك الذين منحوها الفضيلة التى تنمى هدفها ، (ويجب) عليها ألا تمنح فى مراكز السلطة الأثرياء لمجرد أنهم أثرياء أو الفقراء لمجرد أنهم فقراء . ولقد ركز اليونان تفكيرهم السياسى أكثر ما يكون على هذا الوجه الديكتاتورى(١) من العلم فكتبوا علم السياسة فى صيغة الأمر ، غير أن هذا لا يعنى أنهم نسوا صيغة الإثبات ، فقد كان من رأى أرسطو أن هدف علم السياسة هو القدرة على معرفة الحقيقة وتوضيحها ، رغم أنه بوجه عام كان يعبر عن آرائه بصيغة الأمر ، ورغم

---

(١) يقول الأستاذ برنت Burnet فى ص ١٢ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن الفلسفة اليونانية بوجه عام كانت مجهوداً بذل لإشباع ما نسميه الغريزة الدينية » . وتمخضت هذه الفلسفة عن أسلوب للحياة كان الفيلسوف يرى من واجبه أن يشرحه لحلقة من تلاميذه أحياناً أو للجنس البشرى كله أحياناً أخرى . وكان هدف الفيلسوف أن يكون له نفوذ اجتماعى لا أن يحيا حياة التأمل أو حياة الفضيلة الشخصية .

أنه بتقسيمه العلم إلى نظرى وعملى وبوضعه علم السياسة فى القسم العملى قد أكد قيمة هذا العلم كموجه لتصرفات الإنسان .

عرفنا الآن الخصائص الرئيسية للفكر السياسى الذى أنتجته الدولة اليونانية ، فهو فكر رأى فى الدولة هيئة أخلاقية ولهذا عالج موضوعه من وجهة نظر الأخلاق ، وهو فكر وثيق الصلة بالناحية العملية إلى درجة أنه اعتبر نفسه دائماً دراسة عملية فى المقام الأول . وثمة ناحية من نواحى السياسة اليونانية مازالت لها أهمية عظمى فى تقريرنا لما جرى عليه الفكر السياسى اليونانى ، وهى باثولوجية الدولة لا فيزيولوجيتها ، وهى ناحية كان لها أثر أكبر فى تحديد خط سير الفكر السياسى لأن هذا الفكر كان عملياً وعلاجياً . اليونان على حد تعبير هيجل لم يفرقوا قط فى وضوح كاف بين المجتمع والدولة ، بين مجموعة الطبقات الاقتصادية التى تشكل الكل الاجتماعى بما تسهم به من مختلف الأعمال وهى فى الوقت عينه غارقة فى مصالحها الفردية ، وبين السلطة المحايدة غير المنحازة التى للحاكم بوصفه فيصلا يصحح فردية المجتمع فى ضوء الصالح العام الذى يمثله متجسداً فى شخصه . ويتوقف الشيء الكثير على التفريق بين الدولة والمجتمع ، وعلى إبعاد السلطة التى تتولى تصحيح الأمور والتوسط بين الأطراف المختلفة عن نفوذ المصالح الخاضعة لرقابتها فتحتفظ بنقائها وسلامتها . ومازالت الدولة الحديثة كالدولة القديمة معنية بالمحافظة على هذا التفريق وهذا النقاء ، إذ الخطر قائم دائماً من أن طبقة اجتماعية أو مصلحة اقتصادية تعبث بنقاء الدولة ، وتستولى على سلطات الحكومة فتوجهها إلى منفعتها الخاصة ، ومن الوجهة الأخرى هناك خطر دائم من أن تصاب الدولة بالتصلب فتصبح قشرة متحجرة تضغط على ماتحتها فتحول دون النمو الطليق للمجتمع كما كان الحال فى الأيام الأخيرة للإمبراطورية الرومانية عندما كانت بعض هيئات المجتمع كمجالس المدن والجمعيات خاضعة لإشراف وتنظيم صارمين . ويمكن التفريق بين الدولة والمجتمع بصورة أخرى غير تلك التى رآها هيجل ، فبدلا من أن يعتبر المجتمع مجموعة من الطبقات الاقتصادية المتنافسة ، وتعتبر الدولة وحدة

سامية المقام تعلو عما بين هذه الطبقات من فوارق وتتولى تذويبها ، بدلا من هذا يمكن اعتبار المجتمع ميداناً للتعاون الاختيارى المنوع ، واعتبار الدولة منظمة تتولى بالضرورة سلطة الإجبار الذى يفرض على الكل دون تمييز(١) ، ومن وجهة النظر هذه يكون من واجب المجتمع أن يعدل بتصرفاته من عمل الحكومة ، ومن واجب الحكومة أن تستجيب إلى التطورات الاجتماعية الجديدة. ولقد جاء هذا التعديل أو هذه الاستجابة بصورة طبيعية فى مجتمع سياسى حر كالمجتمع اليونانى ، ذلك أن المجتمع والدولة كان بينهما تفاعل ، فالرأى الاجتماعى من الناحية الأولى أكسب العمل السياسى حياة وقوة ، ومن الناحية الأخرى فإن إمكان التعبير عن هذا الرأى الاجتماعى بعمل سياسى جعله حقيقة واقعة . وفى إيجاز كانت الروح الديمقراطية فعالة ، وعند ما تتصف هذه الروح بالنشاط والفاعلية فإن الرأى الاجتماعى الحر والهيئات الاجتماعية تستطيع دائماً أن تؤثر فى حياة الدولة .

ولم يكن الخطر الحقيقى الذى واجه العالم الإغريقى هو أن تسعى الدولة إلى كبت المجتمع ، بل أن تتمكن المصالح الاجتماعية الشريرة من إفساد الدولة ، فهذا الإفساد هو طاعون السياسة الذى قد يهاجم دولا عظمى حديثة ، لأن ضخامة حجمها واتساعها يجعل من السهل على « جهاز الإفساد » أن يستخدم نظامه فى سرية وفاعلية أكثر . غير أنه يبدو أن الدولة اليونانية كانت بنوع خاص عرضة لهذا المرض ، فالمدينة التى تكون حكومتها على معرفة برعاياها تلمس مصالحهم وعواطفهم وفى مقدورها كما يحلو لها أن تدفع بهذه المصالح إلى الأمام أو أن تقيم فى سبيلها العراقيل ، مثل هذه المدينة لا يمكن أن تتوقع حكومة محايدة .

---

(١) التفرقة التى يراها هيجل تؤدى إلى اشتراكية الدولة ، أما التفرقة الأخرى فإنها تؤدى إلى الاشتراكية النقابية .

ولما كانت المدينة اليونانية محدودة المساحة فإنها لم تستطع أن توجد حكومة تسمو وتبتعد عن فعل المؤثرات الاجتماعية ، ولم يكن فى مقدورها أن تخصص جهازاً سياسياً يملؤه الحماس لأداء مهمته الخاصة(١)، فالمجتمع والدولة كانا فى هذا الوضع شيئاً واحداً ولا مجال للتفريق بينهما . والنظريه اليونانية نفسها الخاصة بالعدالة الموزعة توضح هذه النقطة ، لأن هذه النظرية تفترض مقدماً أن السلطة السياسية يجب أن تمنح إما إلى كل طبقة من الطبقات الاجتماعية بنسبة ما تساهم به من أعمال ، وإما إلى طبقة واحدة على اعتبار أنها تؤدى أجل الخدمات ، وعلى ذلك تكون نظرية اليونان السياسية رغم إلمامها بفكرة أن هدف كل جماعة سياسية هو الصالح العام ، قد أخفقت فى تصور الجهاز المناسب الذى يستطيع تحقيق هذا الصالح العام تصوراً تاماً ، بل كانت تتحسس طريقها دائماً نحو ذلك يحفزها إليه تلك الشرور التى خلقها عدم وجوده ، وكانت هذه الشرور واقعة فعلا ، فإذا كان الناس من الوجهة النظرية يستهدفون العدالة فى توزيع المناصب بين الطبقات المختلفة ، فإنهم من الناحية الفعلية كانوا يجعلون من السلطة السياسية جائزة تحصل عليها الطبقة الأقوى ثم تستخدمها لخدمة مصالحها بعد انتصارها ، وعلى هذا أصبحت السياسة بحلول القرن الرابع نوعاً من الكفاح وصارت السلطة السياسية مبعث شقاق يتنافس عليها الأغنياء والفقراء ، وترتب على ذلك أن شغل الفكر السياسى بمشكلة إيجاد نظام للتوفيق بين الطبقات كما كانت الحال فى عصر نظام الحظر التجارى Mercantile System (٢) قبل آدم سمث حين كان علم الاقتصاد السياسى معنياً بإيجاد نظام يؤدى إلى إحداث انسجام بين

---

(١) هذا النقد الموجه إلى المدنية اليونانية πόλις يجب تعديله عند تطبيقه على إسبرطة ، لأن إسبرطة كانت فى أعظم عصورها .

(٢) نظام كان يقضى بتشجيع التصدير والحد من الاستيراد كى يكون الميزان التجارى فى صالح الدولة المصدرة . .

عنصر الإنتاج المختلفة ، وإلى حماية الصناعة والزراعة على السواء بحيث لاتفضل إحداها على حساب ضرر يصيب الأخرى . ولقد حاول أفلاطون تحقيق هذا التوفيق بين المصالح فى « الجمهورية » بخلق طبقة متخصصة من الحكام تفصل عن سواها وفق نظام شيوعى ، وكان قصده من هذه المحاولة أن يفرق بين الدولة والمجتمع من ناحية ، ويوجد جهازاً يحقق الصالح العام من ناحية أخرى . وقد سار أرسطو نحو الهدف نفسه ولكن بوسائل مختلفة. وخلافاً لما رأى أفلاطون الذى كان يسعى إلى إقامة حاكم من البشر تكون له السيادة ، اتجه أرسطو إلى فكرة القانون الذى يقف على الحياد ولا يتأثر بالأحاسيس ، ومع ذلك فقد كان يعلم أنه لا غنى عن الإنسان فى تنفيذ القانون ، وأن طريقة تنفيذ القوانين هى التى تكسبها قيمتها ، ولهذا رأى فى الطبقة المتوسطة وسيطاً وحكما بين الأحزاب المتنازعة ، فإذا ما بقيت الطبقة العليا والطبقة الدنيا بمنأى عن الحكم وظلت للطبقة الوسطى اليد العليا ، فإن اشتراكها فى مصالح الطبقتين الأخريين واحتفاظها بالسيادة هو ضمان لوجود نظام يوفق بين المصالح ، وبهذا يجد الصالح العام الجهاز الذى يستطيع تحقيق هذا النظام(١) .

إن الدويلة اليونانية وظروف حياتها العامة كانت حتى الآن موضع نظرنا على اعتبار أنها كانت المادة التى شغلت الفكر السياسى الذى أفلح فى التنسيق بينها وبين ما وصل إليه من نتائج . غير أننا يجب أن نلاحظ فى خاتمة المقال أن دولتين بنوع خاص كانتا مركز اهتمام أفلاطون وأرسطو وساعدتا على تقرير

---

(١) إن النهج الذى سار عليه أرسطو فى مدينته المثالية يختلف عن هذا الوضع . فتحقيق عدم التحيز والمحاباة إنما يجىء بالحاق كل المواطنين (لكنهم كانوا نخبة أرستقراطية) فى خدمة الحكومة .

أما الطريقة الموضحة هنا فهى التى تنطبق على الدولة أو الحكومة دون المثالية .

نظريتهما ، هاتان الدولتان هما أثينا وإسبرطة ، والأولى منهما فى المقام الأول وبصورة أخص . ففى هذه المدينة قضى الفليسوفان أحسن فترة من حياتهما فكان من الطبيعى أن تنصرف ملاحظتهما إلى الظروف الأثينية . غير أن مجرد وجود حقائق كهذه ليس وحده الذى جعل فلسفتهما السياسية هى فلسفة أثينا ، بل سبب ذلك أن أثينا كان فيها حياة سياسية على درجة كبيرة من التقدم ، بكل أجهزتها المناسبة المنظمة التى كانت إذ ذاك قد بلغت أوج الوعى الذاتى . وسواء أعجب الفلاسفة بهذا التطور أو لم يعجبوا فإنهم وجدوا أمامهم أمثلة مكتملة كاملة فى نوعها تصلح لدراستهم ، وسواء لقيت نظريتها صدى فى نفوسهم أو كان الحال غير ذلك فإنها كانت نظرية جديرة بالبحث ، فالحرية هنا كانت حقاً يولد مع الإنسان ، حرية فهمها الناس على أنها حق الحياة كما يحبون فيما يختص بشئونهم الاجتماعية ، كما أنها سيادة الأكثرية فى المسائل السياسية .وكانت المساواة هى كلمة السر ، ومعناها فى نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون ، المساواة فى تبجيل واحترام الجميع والمساواة فى حرية الكلام ولم تغب الثقافة عن نظرهم ، فأثينا كانت تفخر بأنها دولة الثقافة ، وكانت تضع نواحى اهتمامها المنوعة المتعددة الجوانب فى مقابل الولاء الوثيق للحرب الذى اختصت به إسبرطة . ومع ذلك فإن إسبرطة كانت تستهوى الفليسوف لأنها الوحيدة بين الدول اليونانية التى نفذت نظاماً للتدريب يحتفظ لها « بطابع » دستورها ، ولأنها بهذه الوسيلة استطاعت تعليم كل فرد إسبرطى أن يعتبر نفسه جزءاً من كيان الدولة . هنا وجد مبدأ نفذ تنفيذاً كاملا وفق منطق دقيق لا هوادة فيه ، الأمر الذى أجبر الفليسوف على الإعجاب بهذه الدولة الفليسوفة التى ضربت مثلا حيا فعلا فى مسألة تعنى الكثير فى نظر اليونانى ، وهى الشعور بوجود حد يقف عنده الناس . وإذا ما فاخرت أثينا بثقافتها فإن إسبرطة تستطيع المفاخرة بجودة حكمها . أما ثبات والدستور الإسبرطى الذى ظل فى منأى عن العواصف مئات السنين ، فإنه كان شيئاً غريباً

كل الغرابة فى نظر الأثينى المتنوع الثقافة . فلا عجب إذن أن تكون « جمهورية أفلاطون » إلى حد ما رسالة موجزة تميل إلى النظام الإسبرطى تنقد أثينا وتشيد بمنطق إسبرطة وتدريبها وبإخضاعها الفرد للدولة . وفى رأى أفلاطون أن أثينا ارتكبت إثماً بافتقارها إلى التدريب فى الشئون السياسية لأن ذلك أفسد ساستها ، وأنها ارتكبت خطيئة أكبر لأن روح الأنانية طغت على سياستها ، فالفرد فى مطالبته بحرية ومساواة زائفتين قد وضع نفسه ضد الدولة . وفى تصور أفلاطون أن خلاص أثينا وخلاص اليونان إنما يكمن فى اتباع المثل الإسبرطى إلى حد تدريب المواطن على الأقل على عملية غرس روح الواجب نحو الدولة فى نفسه . إلا أن إسبرطة هى الأخرى لهـــا أخطاؤها التى لم تغب عن بصيرة أفلاطون والتى شهر بها أرسطو على نحو لاذع ، ذلك أن المبدأ الذى اتخذته لنفسها كان من أضيق المبادئ ، إذ جعلت النصر فى الحرب هو الهدف والغاية من وجودها ، أما التدريب الذى كانت تقوم به فإنه لم ينتج إلا شخصيات محدودة الأفق عاجزة عن النمو ، بل إن الولاء المتطرف للدولة كان شيئاً ظاهرياً يخفى وراءه قدراً غير قليل من إشباع الأهواء الذاتية ، وعلى هذا يكون الأمر فى حاجة إلى مزج الخلق الأثينى المتسع الأفق بالخلق الإسبرطى المركز فينتج من هذا المزيج يونانى مثالى ، كما أن المدينة المثالية يجب أن توفق بين حرية التعبير التى بلغها الفرد فى أثينا وبين النظام والوحدة اللذين كانت الدولة تنفذهما فى إسبرطة .

* * *

لا يمكن الفصل بين أية فلسفة سياسية وبيئتها التاريخية ، وأكثر المؤلفات العظيمة التى كتبها المفكرون السياسيون ، مثل كتاب الأمير لماكيافللى والليفياثان لهوبز والعقد الاجتماعى لروسو ما هى إلا رسائل سياسية تناول فيها أصحابها أحوالا كانت سائدة فى عصورهم. ولقد ظهرت هذه النزعة بصورة أقوى

تى أفلاطون وأرسطو لأنهما يشعران أن علم السياسة شيء عملى علاجى ، وكانت فلسفتهما مستمدة من اليونان وموجهة إلى اليونان ، وظل الحال كذلك حتى تلاشت الدويلات اليونانية فى إمبراطورية مقدونيا ، وعندئذ فقط ظهرت تجربة من نوع جديد أكثر شبها بتجربتنا ، فأوحت إلى الرواقيين والكلبيين Cynics بنظرية سياسية تتقبلها العقلية الحديثة فى سهولة أكثر ، ومن جهة أخرى يجب ألا نغالى فى القول بأن نظرية أفلاطون وأرسطو السياسية كانت نسبية ، فمع أن هذه النظرية فى واقع الأمر كان صاحباها يقصدان بها العالم اليونانى وكان لها تأثير عملى عليه كما سنرى ، إلا أنها حقاً ومن بعض الوجوه لم تصل إلى مدى الحقائق الواقعية لهذا العالم ، كما أنها من نواح أخرى تجاوزت حدود التجربة اليونانية ، فأفلاطون وأرسطو على السواء يريان فى الدولة منظمة تعليمية على نمط المدارس الفلسفية التى كانا يدرسان بها ، ولم يقدر أى منهما قيمة المثل الأعلى الذى كانت أثينا تهدف إليه أيام بركليس مع أنه أعم من ذلك وأكثر غنى ، ثم إن كليهما (وعلى الأخص أرسطو) أخفقا فى فهم نزعة العالم اليونانى إلى وحدة سياسية أكثر اتساعاً من المدينة ، وهى نزعة تجلت فى الإمبراطورية الأثينية ثم فى اتحاد بيوشيا الفدرالى .Bœtian Fed ، ومن هنا يمكن القول بأن الفيلسوفين عجزا عن تجاوز حدود المدينة . ومن جهة أخرى نرى أفلاطون فى « جمهوريته » يتخيل مثلا أعلى يجاوز حدود زمانه ؛ بل وربما جاوز حدود كل العصور ، كما نرى أرسطو على صفحات « السياسة » ، وهى أكثر اتزانا وواقعية من « الجمهورية» ، يرسم صورة لنمو المواطن من الناحيتين الجسمية والعقلية إذا ما تعهدته الدولة بعنايتها وتشجيعها ، وهو بهذا يحلق فى أجواء أكثر ارتفاعاً من مستوى التجربة اليونانية . ومع كل هذا فإن نظرية اليونان السياسية لم تستمد كل مادتها من العصور التى كانوا يعيشون فيها بل استمدتها من مادة البشرية عامة ، وسوف تبقى المثل العليا التى وصلت إليها تلك النظرية مثلا عليا للبشرية بمعناها الواسع . كما أنها ليست غريبة علينا حتى فى نواحيها الخاصة

والفردية ، ومع أنه حقيقي أن النظرية السياسية تختلف باختلاف الدولة ، فنظرية أرسطو عن الكفاية الذاتية للمدينة تغاير نظرية دانتى عن الإمبراطورية العالمية ، وهذه بدورها شيء آخر غير نظرية هوبز عن الدولة القومية ، مع كل هذا فإن نظرية السياسة فى مختلف تغيراتها لها وحدة جوهرية ، فهى تعنى دائماً بالمشكلة نفسها — مشكلة علاقات الإنسان بالدولة التى يعيش فيها . وحتى إذا كانت الفلسفة اليونانية هى فلسفة اليونان وموجهة اليهم ، إلا أن اليونانى لا يعدو أن يكون إنساناً ، ومدينته لا تعدو أن تكون دولة ، كما أن نظرية اليونانى ومدينته فى كل عناصرها الأساسية هى نظرية الإنسان والدولة ، وهى نظرية صادقة على مر الزمن . وقد يكون القالب الذى تصب فيه من طراز قديم غير أن مادة البناء واحدة دائماً . ولهذا لا ندرس فلسفة الدويلة اليونانية على اعتبار أنها موضوع له أهمية تاريخية ، بل ندرسها كشيء ما زلنا نتحرك ونعيش فيه . ولقد كانت الدويلة اليونانية شيئاً غير الدولة القومية التى نراها الآن ، غير أن وجه الخلاف الوحيد بينهما هو أنها كانت نمطاً من الشيء نفسه أعظم تركيزاً وأشد حيوية ، إذ كان الفرد فيها يشعر فى سهولة أكثر وفى وضوح أكثر أنه جزء من الدولة ، لأن حجمها ونظام حكومتها كانا يشجعان على وجود هذا الشعور . فنحن إذ ندرس الدويلة اليونانية إنما ندرس المثل الأعلى للدولة الحديثة ، ندرس شيئاً هو جزء من الحاضر كما هو جزء من الماضى لأنه فى عناصره الجوهرية يتصف بالخلود .

ولقد قيل إن التاريخ كله هو تاريخ معاصر ، فنحن عندما ندرس التاريخ فإنما نحاول فهم أنفسنا ، ولكى نحصل على هذه المعرفة نسعى إلى تبين الحفرة التى أخرجتنا والصخر الذى نحتنا منه ، ولا يوجد تاريخ أكثر أهمية بالنسبة لنا أو أقرب عصراً إلينا من تاريخ اليونان ، فنحن كما نحن — إلى حد كبير جداً — لأنهم وصلوا إلى ما وصلوا إليـــه ، وإنه لتناقض ظاهرى فيه الكثير

من الصحة أن تاريخ أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد أحدث من تاريخ أوروبا فى القرن الثامن عشر بعد الميلاد ، فالرجل الإنجليزى يجد فى مرثية بركليس ما هو أقرب إلى نفسه مما يجد فى مذكرات فردريك الأكبر ، كما أن مشكلات المواطنين من اليونان تحرك مشاعرنا اليوم لأنها مشاكلنا الخاصة ، وهى مشاكلنا الخاصة لأن تجربة اليونان قد نفذت إلى نفوسنا واندمجت فى كياننا .

واليونان إلى حد كبير هم المادة التى صنعت منها دنيانا الحاضرة ونفوسنا الحالية ، ولا يعنى هذا فقط ... أن أسس هذه الدنيا قد وضعت فى ذلك العصر البعيد ، وأننا سلالة هؤلاء القوم ، ولا يعنى كذلك أننا ورثة مجهودات أسلافنا فحسب ، بل واقع الأمر أننا اليونان ، .... كياننا الحالى هو وليد أفكارهم وأعمالهم وتجاربهم ، دنيانا هى دنياهم فى مرحلة لاحقة من مراحل تطور لم يتوقف البتة ، تطور واحد لا شبيه له(١) .

---

(١) ص . ٧٢ من كتاب « وحدة الحضارة الغربية » للبروفسور J. A. Smith
The Unity of Western Civilization"

الفصل الثاني

الدولة اليونانية

الخصائص العامة للدولة اليونانية :

كانت المدينة هي وحدة الحياة السياسية في اليونان وفي إيطاليا على السواء خلال الأزمنة القديمة . وكان الناس « حيوانات سياسية » بمعنى أنهم أعضاء مدينة من المدن . ومع أن المدينة بمرور الزمن شملتهـــا وحدة أكبر في عهد الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية ، إلا أن هذا الاندماج لم يقض على شخصيتها ، بل ظلت مركزاً للولاء ونظاماً للحكم تجتذب نحوها إخلاص مواطنيها وتبعث فيهم الرغبة في العطاء ، واستمرت تباشر مهامها مع المهام الكبرى للحياة السياسية الأوسع مدى ، لا على أساس أنها أقل شأناً ، بل جنباً إلى جنب مع تلك الحياة التي طوتها تحت لوائها . حقيق أن المدينة كانت شيئاً غريباً غير معروف في كثير من أنحاء اليونان ، فسكان أيتوليا مثلا كانوا في أيام أرسطو يعيشون حياة قبلية في قرى لا حصون فيها ، ومع ذلك فإن الحياة المدنية كانت هي الحياة العادية الطبيعية للرجل اليوناني ؛ ولأنه كان يعرف هذه الحقيقة استطاع أن يفرق بين حضارته الخاصة ، وهي حضارة المدينة ، وحضارة الكلتيين أو الجرمان الذين كانوا يعيشون في الريف والذين كانوا ذوي حضارة قبلية (Eθvos) والفرق بين حياة المدينة في بلاد اليونان وحياة الريف في أوروبا الشمالية خلال العصور القديمة له ما يشبهه إبان العصور الوسطى في الفرق بين حياة المدينة في إيطاليا التي ظلت منذ العصور القديمة بلداً يتألف من المدن ، وبين الحياة التي كان يغلب عليها الطابع الريفي في إنجلترا وفرنسا وألمانيا ، والحق أنه من الطبيعي أن نقارن بين المدن الإيطالية في العصـــور الوسطى والمدن

اليونانية فى العصور القديمة ، وهى مقارنة سوف نعود إليها على هذه الصفحات(١).
فالمدينة اليونانية كمثيلتها الإيطالية فى العصور الوسطى هى الوحدة الواحدة للحياة ، وهى مركز كل المهن ؛ تجمع بين زراعة الحبوب والزيتون وصناعة الجلود والفخار ، وهى مأوى جميع الطبقات يعيش فيها السادة من ملاك الأرض مع صغار التجار وأصحاب الحرف ، ومن هذه الحقيقة الجوهرية تنبعث الخصائص الرئيسية المدينة اليونانية . فإذا كانت المدينة موطن أدب السلوك والتمدن الذى اشتقت منه كلمة المدنية فهى أيضـــاً موطن أروع المظاهر الريفية ؛ يقول أحد الكتاب الفرنسيين :

« يتخلل قصص أرستوفانيس الكوميدية » رائحة الأجران فعلى قيد خطوات من أسوار أثينا ترى بساتين الزيتون الملتوى وحدائق الكروم والحقول المزروعة ، وعلى مرمى البصر من المدينة توجد مراعى الأغنام يتعهد فيها الرعاة قطعانهم . ولقد ظلت الزراعة مهنة اليونان الوحيدة خلال قرون عدة حتى بدأت التجارة والصناعة قرب مطلع القرن السابع ، وحتى بعد ذلك بقى التقليد قائماً ، إن الزراعة هى المهنة الوحيدة المناسبة للمواطن اليونانى .

« يشترك أرسطو وأرستوفانيس(٢) وإله دانى فى اعتقادهم بأن الزراعة هى الأساس الوحيد السليم للحياة من الوجهتين الطبيعة والسياسية ، وفى مواضع

---

(١) وجه الأستاذ فيلاموفتز فى كتابه سابق الذكر ص ٧٩ الأنظار إلى هذا التشابه ، فيقول :

« إن طغاة إيطـاليا يشبهون كل الشبه طغاة اليونان ، كما أن عصورها البارزة هذه تتشابه أيضاً فى حقيقة معينة ، وهى أنه رغم ما كان فيهـا من منازعات عنيفة أدت إلى هلاك الكثير من الأفراد ، فان التقدم العام فى النواحى الروحية والمادية كان تقدماً قوياً ، ولم يترتب على ما حدث فى تلك العصور من صدمات إلا أنها أكسبت الحياة اندفاعاً وغنى وأكسبت الناس شجاعة أعظم ومرحاً أكثر . وفى كلا العصرين بلغ فن البناء عظمة ونضرة تثير إعجابنا دائماً . وفى كليهما نجد التقشف والتصوف يسيران جنباً إلى جنب مع الاستسلام إلى شهوات الجسد وحب الذات البالغ حد التهور » .

(٢) ص ٦٣ من كتاب فلاموفتز سابق الذكر.

كثيرة من كتاب السياسة يظهر أرسطو الكثير من طبيعة الرجل الريفي ؛ فإذا ما تحدث عن الاقتصاد تراه يقرر أن الزراعة هي الطريقة الوحيـــدة الطبيعية للتملك ؛ وهو يشعر باحتقار لمهنة أصحاب الحرف وتجار التجزئة ؛ وهو احتقار لا تكاد تؤيده حقائق الحيـاة اليونانية بل ربما كان راجعاً من بعض الوجوه إلى تحيزه للزراعة وإلى فكرة فلسفية كانت متسلطة على عقله . والديموقراطية التي تلقى أعظم قبول لديه هي ديموقراطية الفلاحين ؛ فإذا ماقسم الأرض في دولته المثالية بين مواطنيها فإنه لا ينسى أن يعطى لكل مواطن قطعتين من الأرض واحدة منهما قريبة من المدينة والأخرى في الريف(١). وإذا ماتحدث عن نظرية الشيوعية فإن المشكلة الوحيدة التي يتعرض لها هي ما إذا كانت (الأرض) في مجتمع المدينة تخضع لنظام الشيوع أو ينفرد كل بملكه .

وربما كان أرسطو في هذا الشأن ينادي بمبدأ لاشك في أنه محافظ ؛ وعلى أية حال فإن أثينا بحلول القرن الخامس كانت قد التزمت « اقتصاداً أثينياً » يقوم على بيع ما تستطيع بيعه وشراء ما لابد لها من شرائه ؛ وذلك لضـــآلة إنتاجها الزراعي ونمو سكانها . وكانت منذ عهد سولون تشجع الإنتاج الصناعي حتى يتوافر لديها ما تصدره ؛ ومنذ القرن السادس بدأت تعتمد إلى حد كبير على الواردات الأجنبية . والحق أن الدويلة اليونانية لم تكن من الوجهة الاقتصادية ذات اكتفـــاء ذاتي بالقدر الذي يرضى أرسطو ، ولكنها من الوجهة الأخرى كانت تتمتع بما هو أحسن من ذلك ، إذ كانت موطناً لنشاط منوع تحتل فيه الصناعة والتجارة مقاماً إلى جوار الزراعة ، ولما كانت مكاناً تلتقي فيه كل المهن على صعيد مشترك ، أصبحت أيضاً (وهذه خاصية

---

(١) السياسة لأرسطو

أساسية) موطناً لحياة مشتركة وموطناً لاتحاد بين طبقات المجتمع . ولم يكن هناك فاصل طبيعى بين منزل النبيل وكوخ الأجير ، كما أن الأحوال المناخية جعلت الحياة إلى حد كبير حياة خلاء فى الهواء الطلق ، فكان الناس يقابل بعضهم بعضاً ويتبادلون الأحاديث ويشترون مايريدون فى الأسواق ، ويمارسون الألعاب فى الملاعب الرياضية العامة(١) أو ساحات الألعاب الشعبية ، فإذا نزل المطر اتجهوا إلى الطرقات المغطاة التى كانت شائعة فى أكثر المدن اليونانية . وكانت تلك الأسواق والملاعب الرياضية والطرقات مراكز الفكر فى المدينة ، فإذا ما تقابل الناس بعد ذلك فى المجامع السياسية لدراسة الأمور فإنما يتعرضون لتسوية مسائل ناقشوها من قبل وكونوا عنها رأياً فى هذه المراكز الفكرية كلها . وهكذا ترى أن المدينة لم تكن وحدة حكومية فحسب بل كانت بالإضافة إلى ذلك منتدى ، ولم تكن متمتعة بالحكم الذاتى من الوجهة السياسية فحسب ، بل كانت إلى جانب ذلك تمارس حرية واسعة فى النقاش الاجتماعى جعلت الحكم الذاتى فيها شيئاً ممكناً . ولم يكن للبيت فى نظر اليونان مثل أهميته فى نظرنا ، بل كانوا يعلقون أهمية أكبر بكثير على حياة الخلاء فى الأسواق ؛ وفى حياة كهذه يكثر اتصال الناس ببعضهم ببعض ، ويتقابل أعضاء من كل الطبقات لتبادل الأحاديث ؛ وهنا وجدت المثل العليا الديموقراطية المساواة وحرية الكلام تربة طبيعية نبتت فيها جذورها ؛ فكنت ترى جماعات المتحدثين وحلقات المناقشة تجتمع يوماً بعد يوم ؛ ومن الطبيعى أن تكون شئون المجتمع هى الموضوع البارز فى هذه المناقشات المفتوحة والأحاديث العامة ؛ كما أن

---

(١) كانت الملاعب الرياضية فى أثينا أيام أرسطو خارج الأسوار (نيومان Politics ، ٣ ص ٤١٥) وكثيراً ما كانت توجد داخل المدينة كما فى اسبرطة ، كما كان هناك ملعب رياضى داخل السوق فى سرقسطة (نيومان ، الكتاب نفسه ، ١ ، ص ٣٣٨) ويحبذ أفلاطون وأرسطو النوع الأخير .

بهذا الوضع تمكن الناس من معرفة بعضهم البعض معرفة وثيقة ؛ فالمناقشات المشتركة التي تجري في الأسواق ، وممارسة التمرينات الرياضية المشتركة في حلبات المصارعة كانت تمكن الناس من معرفة القيمة الحقيقية لكل منهم . مثل هذا المجتمع هو الأمل والأساس لنظرية فلاسفة اليونان ؛ وعن مجتمع كهذا يتحدث أرسطو عندما يؤيد توزيع الوظائف في المجتمع على أساس الجدارة ، لأن المعرفة المتبادلة بالشخصيات هي أمر ضروري للمواطنين عندما يريدون إصدار قرارات تخص العدالة ، وعندما يبغون توزيع المناصب وفق مبدأ الجدارة توزيعاً سليماً . ومثل هذا المجتمع أيضاً هو الذي يفكر فيه أرسطو عندما يبرر حق الجماهير في السلطة السياسية على اعتبار « أن الجماهير أقدر على الحكم من الصفوة القليلة ، لأن بعض الناس يرون جانباً ، والبعض يرون جانباً آخر ؛ أما الجماعة كلها معاً فإنها ترى كل الجوانب »(١) .

وثمة خاصية أخيرة تتميز بها الدولة اليونانية ، وهي خاصية مترتبة على ما قلناه الآن ، فالدولة من حيث الامتداد لا تعدو أن تكون مدينة أو قل إنها قسم من مدينة ، ومن السهل أن نرد ذلك إلى الأحوال الجغرافية ، غير أن سهولة التعليل الجغرافي لا يعني أنه تعليل صحيح . فالظروف الجغرافية قد قسمت اليونان إلى أجزاء صغيرة تفصلها عن بعضها البعض خلجان من البحر وسلاسل من الجبال العالية ، كل هذا حقيقي ، غير أن الإنسان لا يأخذ الصورة التي يكون عليها بفعل العوامل الجغرافية ، بل بتأثير العوامل الروحية . فشعور اليونان بقومية مشتركة كان كفيلاً بأن يدفعهم إلى تكوين دولة أكبر من دويلاتهم ، لو لم يكن لديهم شعور أقوى من ذلك بقيمة الحياة المشتركة التي يحبونها وبالحاجة إلى تنظيم

---

(١) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٦ ، ب ١٤ — ١٦ (٧ ، ٤ ، ١٣) ، ١٢٨١ ، ب ٧ — ٩ (٣ ، ١١ ، ٣) .

مدنى يمكنهم من تحقيق هذه الحياة . والدولة اليونانية لم تكن حقيقة جغرافية بل هى البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المناقشة ويجد أكسير الحياة فى الأحاديث المشتركة التى يتبادلها الناس علانية ، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعى عن طريق المساهمة فى وزن الأمور والحكم الذاتى المشترك . وكان اليونان يحسون إحساساً عميقاً بوحدتهم ، ويعلمون « أنهم شعب من أصل واحد وذو لغة واحدة يشترك فى أماكن العبادة وتقديم الذبائح ويتفق فى أساليب الحياة وعاداتها »(١) . وكان فى مقدورهم أن يفرقوا بين أنفسهم وبين البرابرة على أساس أنهم جنس ذو خصائص مشتركة ، وكان أرسطو يرى أن الجنس الهلليني هو الوسط الذهبي بين شعوب أوروبا الشمالية وشعوب آسيا ، « ولهذا يظل حراً ويتمتع بأحسن أنواع الحكم ، ولو أنه وجد حكومة واحدة لاستطاع سيادة العالم » (٢) . غير أن هناك شيئاً له دلالته فى قول أرسطو إن اليونان يتمتعون بأحسن أنواع الحكم بين سائر الشعوب بينما يقرر فى الوقت نفسه إنهم يفتقرون إلى حكومة موحدة ، فمعيشتهم فى المدن هى التى منحتهم أحسن أنواع الحكم ، كما أن افتقارهم إلى الحكومة الموحدة يرجع إلى السبب عينه . والواقع أنهم يعرفون الثمن الذى يدفعون مقابل حكوماتهم القومية ، وكانوا بوجه عام يدفعونه راضين مبتهجين ، وقلما شعروا بذلك الدافع القوى الذى تشعر به الشعوب الحديثة نحو تحقيق وحدة قومية عن طريق إقامة حكومة قومية مشتركة . ومع أن بعض الأشخاص أمثال إيسوقراط كانوا يسمعون نداء الإمبراطورية ويشعرون أن اليونان لن تحتل « مكانها اللائق » أو « تؤدى رسالتها فى الشرق » إلا إذا حققت أول ما تحقق نوعاً من الوحدة القومية ، فى ظل

---

(١) هيرودوت — الكتاب الثامن ص ١٤٤ .

(٢) السياسة لأرسطو ، ١٣٢٧ ، ب ٢٩ — ٣٣ (٧ — ٧ ، ٣) .

شكل من أشكال الملكية ، إلا أن هؤلاء كانوا قلة لا يمثلون روح عصورهم ، أما أفلاطون وأرسطو وهما الفيلسوفان اللذان أنجبتهما المدينة اليونانية فهما أيضا فيلسوفا السياسة اليونانية الحقيقية . ولنا أن تسمى هذه المدينة دويلة صغيرة ، وهى كذلك من حيث الحجم ، غير أن قلة من الدول شغلت مثل هذا الحيز الفسيح فى مملكة العقل ، وقلة من الدول كشفت عن عظمة الروح الإنسانية مثلما فعلت بعض مدن اليونان القديمة . ويجب أن نعرف أن هناك ناحية عكسية تقابل ذلك الذى حققه اليونان من مجيد الأعمال ، ذلك أن النزاع دب بين المدن اليونانية ، ورغم قوة الحياة المشتركة وعمقها فى كل منها ، أو قل بسبب هذه القوة وهذا العمق ، وقعت كل مدينة على حدة فريسة للخلافات الداخلية ، وكانت نتيجة ذلك حدوث انهيار فى الوقت الذى ظهرت فيه على مسرح الحوادث دولة كبرى فى الشمال تحت إمرة فيليب المقدونى . ولقد كان اليونان على بينة من نقطة ضعفهم هـــذه ، غير أنهم تمسكوا بمثلهم الأعلى ، وظلت الدولة والمدينة بالنسبة لهم اصطلاحين مترادفين حتى انتهى عصرهم المجيد . ولم يعرف فلاسفتهم دولة من طراز غير المدينــة πὸλis ، أما القبيلة Eθös فإنها ليست دولة بل على أحسن تقدير أسس بدائية لدولة ، فإن تجمعت مدن فى صورة فيدرالية فإنها أيضاً لا تكون دولة بل مجموعة رديئة من الدول . وإنك لترى أرسطو لا يذكر شيئاً البتة عن النظام الفيدرالى الشهير الذى كان قائماً فى بيوشيا منذ منتصف القرن الخامس تقريباً حتى سنة ٣٨٧ ، مع أنه يبدو أن هذا النظام هو الأنموذج الذى سار على منواله فيليب عندما أعاد تنظيم اليونان فى مؤتمر كورنثة سنة ٣٣٨[١]. كما أن أرسطو لا يذكر شيئاً عن الدولة الواسعة الرقعة التى قامت فى مقدونيا فى أيامه ، والتى عاش فيها هو نفسه .

---

(١) انظر « إمبريالية اليونان » تأليف Ferguson صفحات ٢٦ — ٣٠ .

وليس هذا نوعاً من العجز عن الرؤية بل هو تساط فكرة عن نوع أسمى ، أو قل نوعاً كان يعتبر في نظرهم أسمى ، فاستبعدوا كل نوع سواه . ويجب أن نذكر ، إذا شئنا فهم تطور النظرية السياسية ، أن هذا النوع الأسمى كان عميق الجذور بحيث ظل باقياً مع قيام دول وإمبراطوريات مترامية الأطراف . فلم تندثر المدينة عندما دانت لمقدونيا أو لروما ، بل ظلت وحدة للحياة والحكم في هاتين الإمبراطوريتين . والواقع أن الإسكندر الأكبر وخلفاءه من بعده كانوا يقرون الولاء المزدوج من جانب مواطني المدن العديدة التي خضعت لهم ، ولاء وطنياً للمدينة من ناحية وولاء لأشخاصهم من الناحية الأخرى ، ثم فرضوا فوق الولاء القديم للمدينة ولاء شخصياً جديداً ، ولكي يحظوا بهذا الولاء أقاموا من أنفسهم آلهة ، وعلى أساس هـــذا التأليه فرضوا على المدن عبادتهم . ومثل ذلك أن إمبراطورية السيليوسيديين في غرب أسيا كانت خلال القرنين الثالث والثاني إمبراطورية مدن إلى حد كبير ، وكانت كل مدينة أشبه شيء بدولة ، صاحب السيادة فيها ليس الملك ، أو قل ليس الملك فحسب بل هيئة السكان الذين لهم حق الانتخاب مجتمعين في جمعية عامة . وكانت هذه الهيئة تسوس شئونها العامة بطريق المناقشـــة واتخاذ القرارات ، وبتفويض مجلس ومجموعة من الحكام مباشرة بعض الوظائف ، وبتقرير سياستها الداخلية والخارجية(١) » .

وكانت المدن تتكلم اللغة اليونانية كما أن قوانينها كانت يونانية ، وكذلك كان للسكان ملاعب رياضية يونانية . والمهيمن على هذه المدن هو الملك الذى كان يعتبر « إلهاً متجسما » كما كان الملك انتيوخوس إبيفانس يلقب نفسه ، وفي

---

(١) انظر « إمبريالية الإغريق » تأليف فرجسون ص ٢٠٥ ..

وضعه هذا كان المواطنون يدينون له بولاء ثان ، فإذا ما تعارضت أوامره مع قوانينهم تحتم عليهم اعتبار هذا الولاء أسمى من ولائهم لمدنهم . ولم يكن الملك نفسه مواطناً لأية مدينة بل كان خارج الجميع وفوق الجميع ، فهو على حد قول أرسطو « أشبه بإله بين الناس »(١) ، والملك فى هذا الوضع كان من بعض الوجوه إيذاناً بمجىء الحاكم المؤله فى العصور التالية . ورغم كل ذلك فقد بقيت المدينة كما هى ، نواة حقيقية للحياة فى ظل كل الملوك السيليوسيديين .

وفى عهد الإمبراطورية الرومانية كانت المدينة اليونانية لا تزال قائمة ولا تزال نواة الحياة ، وبقيت كذلك حتى القرن الرابع الميلادى تقريباً . بل أن روما نفسها كانت مدينة تكونت منها دولة ، ثم اتخذ نمو الإمبراطورية الرومانية شكل اتحاد يضم مدناً أخرى فى إيطاليا أولا ثم فى الأقاليم تحت لواء الدويلة الأولى وهى روما . ولقد اتضح بعد ذلك أن دستور روما المدينة عاجز عن تحمل العبء الجديد فاضطرت الإمبراطورية الرومانية أن توجد ما سبق أن أوجدته الإمبراطوريات المقدونية من قبل ، وهو الحاكم المؤله أو الإله قيصر الذى تستطيع كل مدن الإمبراطورية أن تعبده ، ومع ذلك فإن قيام الحاكم المؤله لم يحل دون نمو المدن فى الإمبراطورية بل إنه على عكس ذلك ساعد على نموها . وظلت الدويلات القديمة فى إيطاليا والشرق التابع لليونان باقية ، ثم أضيف إليها عدد آخر عندما تفككت الممالك إلى مدن ، أو عند ما تحولت الوحدات القبلية الكلتية الموجودة غرباً فى أسبانيا والغال وبريطانيا إلى هيئات مستقلة وأقيم فيها حكومة مدينة(٢) . وهنا نجد نوعين من الرعوية أحدهما رعوية المدينة المحلية والآخر هو الرعوية الرومانية ، وهنا أيضاً لم تكن المواطنة المركزية

---

(١) السياسة لأرسطو ١٢٨٤ أ ١٠ (٣ ، ١٢ ، ١٣) .

(٢) الجزء الثانى ص ١١١ من كتاب Der Untergang der antiken Welt تأليف Seeck

مواطنة بقدر ما كانت ولاء شخصياً لحاكم مؤله ، وأصبحت المدينـــة أساس الإدارة المحلية ووحدتها الجوهرية فى بلاد الشرق وبلاد الغرب على السواء (١) .
ومع أنه حقيقى أن روما فرضت دستوراً مدنياً موحداً من النوع الأوليجاركى يشبه دستورها فى عصور الجمهورية ، ومحوره الرئيسى مجلس شيوخ orda يتكون من موظفين سابقين(٢) ، إلا أن الحيوية المحلية لكل مدينة ظلت على قوتها فترة طويلة ، كما بقيت الخصائص القديمة للدويلة قائمة فى مدن الإمبراطورية الرومانية .
كذلك ظلت المنازعات المحلية على أشدها تجذب كل شىء إلى فلكها ، فترى الإمبراطور تراجان يرفض وجود فرقة حريق متطوعة فى نيقوميديا رغم أن حريقاً أظهر ضرورتها لأنه كان يرى أن نظامها سيضيف سلاحاً جديداً إلى المشاحنات السائدة فى المدينة(٣) . كذلك حدثت أيضاً منازعات قديمة بين المدينة وجاراتها ، فتجد المدن المتنافسة فى عهد سبتيميوس سفيروس تزج بنفسها فى حرب أهلية تحير لب الإمبراطورية حتى تسوى منافساتها المحلية تحت الألوية المتعادية(٤). وأخيراً فإن روح الولاء القديمة لمجتمع المدينة والغريزة القديمة الدافعة إلى البذل لصالح الشعب ظلتا مشاعر تعمر بها قلوب المواطنين ، فكان الأغنياء ينفقون أموالهم جيلا بعد جيل إلى حد الإفلاس فى تزويد المواطنين الفقراء بالمأكل ووسائل الترفيه ، أو فى بناء الحمامات وإقامة المستشفيات لمصلحة المدن التى ينتمون إليها . وربما كان الدافع إلى ذلك فى أكثر الأحيان رغبتهم فى أن تقام لهم التماثيل أو أن يشيعوا فى مواكب رسمية بعد موتهم ، ومع ذلك فإن فعالهم كانت دليلا على أن الروح المدنية القديمة لأثينا لم تمت ، وأن النظرة

---

(١) المرجع السابق ص ١١٢ — ١٦٤
(٢) » » ص ١٤٩ — ١٥٥
(٣) » » ص ١٥٩
(٤) » » ص ١١٤

نفسها إلى الحياة التى جعلت أثرياء الأثينيين ينفقون الأموال على إعداد الجوقات أو تجهيز سفن القتال ، والتى ساعدت على بناء الأكروبول ، تلك النظرة نفسها كانت لاتزال قوة فعالة ، فالأغنياء ظلوا يشعرون ، كما علم أرسطو ، أن الثروة وإن كانت ملكية خاصة إلا أن الواجب أن تستغل للمنفعة العامة ، يحوزها صاحبها كوديعة للمجتمع ، أما الفقراء فلأنهم كانوا يشعرون بأن لهم حقاً فى أموال الأثرياء فقد ظلوا فى مأمن من الثورات الشيوعية التى كان ممكناً أن يفجرها بؤس القرن الثالث الميلادى لولا وجود هذا الشعور(١) . غير أن هذه الأشياء بدأت تتغير منذ نهاية القرن الثانى . ذلك أن نظام الحياة القديم كان يعتمد على شيئين ، أولها فكرة أن المدينة هى دولة تستحق ولاء الإنسان ، وثانيهما الاعتقاد بأن الوظيفة التى تسند إلى الفرد فى المدينة هى شرف له وليست عبئاً على كاهله honos non onus هذه الفكرة وهذا الاعتقاد بدأ فى الزوال ، فالولاء تحول إلى الحكومة المركزية ، وسعى الناس إلى الحصول على مناصب مركزية كى ينالوا ما تغدقه عليهم من امتيازات وما تمنحهم إياه من إعفاءات . ثم أن إدارة الشئون المالية للمدينة لم تكن يوماً سليمة بمعنى الكلمة وساعد كرم الشعب وسخاؤه على هذا النوع من الفساد ، حتى إذا عمد الأباطرة بدافع من أحسن النوايا إلى تنظيم الشئون المالية المحلية اضطروا إلى التدخل فى الحكم الذاتى الذى تتمتع به المدن وإلى حرمان الحياة فى هذه المدن من تلقائيتها ، وهنا أصبح المنصب عبئاً وهرع الناس من المدن إلى الريف هرباً من الوقوع تحت نير هذا العبء(٢).

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ — ١٥٨

(٢) يقول الأستاذ سيك Seeck (الكتاب السابق ص ١٦٤ ومابعدها) إن قيام المسيحية كان له بعض العلاقة بتدهور الحياة فى المدن . فقد اضمحل الشعور بالولاء السياسى للمجتمع ، وحلت الصدقة مكان الإعانات التى كانت تدفعها الحكومة . وأصبح للأسقف مكاناً مرموقاً فى المدينة بدلا من الموظفين المدنيين .

وهكذا جاء القرن الرابع ليجد المدينة بين براثن الموت . إلا أن المدينة ظلت حتى هذا القرن مركزاً لحياة الناس ومبعثاً للوحى .

هكذا وعلى قدر ما يسمح به أقصر إيجاز كانت المدينة اليونانية ، وهكذا كان الدور الذى لعبته خلال ألف من الأعوام من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد . والآن يجب أن ننتقل من دراسة الحالة التى كانت عليها إلى دراسة ما كان يعوزها . ومن السهل الوقوع فى أخطاء فى دراسة نظام كهذا يبعد عنا من الناحية الزمنية ويختلف عن نظامنا فى روحه ، وقد يساعدنا على تصحيح الأخطاء التى يسهل الانزلاق فيها أن ندرس ثلاث قضايا أو أن نوضح ثلاثة تناقضات . أولها أن المدينة لم تكن مدينة ، أو على أية حال لم تكن دائماً مدينة ، ومن المؤكد أنها لم تكن كذلك بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة ، وثانيهما أن المدينة لم تكن بالضرورة موطناً « للفراغ » ، كما أن حياة مواطنيها لم تقم على أساس الرق أو أن هؤلاء المواطنين كانوا ينزعون إلى احتقار العمل ، وآخرها أن المدينة لم تكن خلواً من المنظمات النيابية أو دون دراية بالجهاز السياسى المتصل بهذه المنظمات .

دويلات المدن والدويلات القبلية :

« لم تكن المدينة مدينة » . والاعتبار الأول فى هذا الشأن أنها لم تكن كتلة من المبانى أو مساحة تنطبق عليها أوصاف المدينة ، فمدينة أثينا كانت تحتوى على عدد من السكان على وجه التقريب مثل سكان مدينة بريستول (بين ٣٠٠٫٠٠٠ ، ٤٠٠٫٠٠٠ نسمة) ، أما مساحتها فمثل مساحة دربيشر ، وكان

= غير أن نظام الضرائب الباهظة التى فرضها دقلديانوس والتى وقع ثقلها على المدن بنوع خاص ، وكانت الحكومة هى المسئولة عن جبايتها — كل هذا كان السبب الرئيسى فى القضاء على روح المدينة .

نصف السكان يقطنون فى البلدة المركزية وهى قسمان ، وبها ميناء على البحر كما أن بها بلدة داخلية تبعد عن البحر بمقدار أربعة أميال ، أما النصف الثانى من الناس فكانوا يعيشون فى الريف ، والمدينة ككل بما فيها الجزء الحضرى والجزء الريفى كانت مقسمة إلى ما يقرب من مائة حى ، ومع أن هذه الأحياء كانت موزعة توزيعاً ماكراً بين قبائل مختلفة على يد كليثينيس ، ولم يحدث أبداً أن تكتلت طائفة متجاورة منها وكونت قبيلة ، إلا أن كلا منها كان مركز حياة محلية قوية وعضواً كثير النشاط فى الحكومة المركزية ، وكان له جمعيته المحلية وموظفوه المنتخبون وبذلك استطاع كل حى إدارة ممتلكاته وممارسة احتفالاته الدينية ، ثم إن هذه الأقسام قد لعبت دوراً هاماً فى الشئون المركزية لأنها كانت تحتفظ بسجل للمواطنين يقيد فيه كل مواطن عضواً من أعضاء الحى ، وتفرض الضرائب المباشرة عند الضرورة ، وأهم من هذا كله أنها كانت تقترح قوائم بأسماء المرشحين الذين يختار من بينهم المجلفون الأثينيون والمستشارون بطريق الاقتراع . والحق أن أثينا كانت من وجوه كثيرة ذات طابع خاص ، فقلة من المدن كان لها حياة محلية يمكن مقارنتها بحياة أحياء أثينا ، ومع أن إسبرطة مثلا كانت دولة أوسع رقعة من أثينا ، إلا أن الأرض الإسبرطية كلها كانت خاضعة لمدينة إسبرطة نفسها . وهى مدينة تتكون من خمس قرى ظلت محتفظة بشىء من الوجود المستقل حتى بعد اتحادها . وكان لسكان المدينة نفسها وحدهم حقوق سياسية أما الباقون فإنهم كانوا فى أوضاع متفاوتة من حيث الخضوع للمدينة ، فبعضهم (الجيران) Perioeci يباشرون شئونهم المحلية دون أن يكون لهم صوت فى الحكومة المركزية ، أما الأكثرية (هيلوت) Helots فقد كانوا عبيداً يفلحون أرض سادتهم فى المدينة فى مقابل جزء من المحصول . ولكن رغم اختلاف إسبرطة عن أثينا من كافة الوجوه الأخرى إلا أنها كانت تشبهها من حيث أن الاثنتين لم تكونا مدينتين بالمعنى الحديث للكلمة ، بل كانتا دولتين تجمعان بين الحضر والريف مع اختلاف عظيم بينهما فى ظروف هذا الجمع .

غير أن هناك ناحية أخرى يمكن الاستناد إليها فى القول بأن المدينة لم تكن مدينة ، إذ يجب ان نذكر أن المدينة كانت تعنى فى نظر اليونان مجتمعاً من أشخاص لا رقعة من الأرض ، فكانوا إذا ما تحدثوا عن المدينة يقصدون الناس ، بينما تتسلط علينا نحن أفكار الإقطاع دون أن نشعر ، فنتحدث عن مساحات من الأرض . وهنا يبرز سؤال : ما هى الفكرة التى جمعت هؤلاء الناس ، والتى دفعتهم إلى إقامة مجتمعهم فى هيئة اجتماعية واحدة ؟ ولهذا السؤال جوابان ، فقد نقول إن الفكرة كانت المتاخمة ، وقد نقول إنها النسب ، فإذا اخترنا الإجابة الأولى كان لنا أن نصف الدولة اليونانية بأنها كانت دولة مدينة Stodtstaat ، وإذا اخترنا الإجابة الثانية وجب علينا أن نقول إنها كانت دولة قبلية Stammstaat . ويرجح هذا الرأى الثانى أحد كبار العلماء فى الدراسات اليونانية(١) . فهو يسلم بأن روما كانت دولة من طراز المدينة وإن كانت قد وصلت إلى هذا الوضع تدريجياً ، وفى أيونيا أيضاً ترتب على الفوضى التى انتابت الجماعات القديمة فى عصر الهجرات وعلى ما حدث من اقتلاعها من مواطنها أن تفككت وتحطمت روابط الدم القبلية وحلت مكانها رابطة محلية هى رابطة المدينة . « أما أثينا وإسبرطة فلم تكن لها أية أهمية سياسية إلا عند ما كانت دساتيرهما خالية تماماً من أى أثر للمدينة . والدولة فى أثينا وإسبرطة وفى اليونان عامة كانت قبلية بدمها ولحمها ، وهيئة منظمة من الناس بأشخاصهم ، ينتمون بعضهم إلى بعض من حيث الأصل أى بحكم الطبيعة نفسها ولا يمكن الفصل بينهم إلا بعمل من أعمال العنف ضد الطبيعة » . وقلما كانت القبيلة أو الجذع تعزو وحدتها إلى تسلسل من سلف واحد مشترك ، ولكنها مع ذلك كانت وحدة وكانت تشعر بأنها كذلك ، كما أنها جمعت هذا الشعور فى عبادة خاصة مشتركة لأحد كبار الآلهة .

---

(١) انظر مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر صفحات ٤٣ — ٥١ ، ٩٧ ، ١٠٠ .

وكان الجذع الذى نشأ منه الأثينيون يعبد الإلهة أثينا وأطلق على نفسه اسمها « شعب أثينا » . وعكس هذا صحيح ، فبمرور الزمن أصبح تمثيل هذه الآلهة يتخذ طابعاً به الكثير من خصائص شعبها ، فإذا كانت الآلهة قد أعطت شعبها اسمه فإن الشعب بدوره أعطاها طابعه الخاص واتخذ منها مرآته الخاصة . وهذا المجتمع الذى تربطه رابطة الدم الطبيعية ، والذى يعبر عن اتحاده هذا فى عبادته كان له مجتمعات داخلية من « الإخوان » φρατρίαι والعشائر γένη ؛ وهى جمعيات طبيعية أيضاً أساسها رابطة الدم . والمجتمع فى ذلك مثله مثل الشجرة وما بها من حلقات ، كما أن الحلقات لا تخلق الشجرة بتجمعها ؛ فإن هذه الجماعات لم تتجمع لتخلق الدولة ؛ وكما أن الشجرة سابقة للحلقات فى وجودها فإن جمعيات الجذع سابقة لهذه الجمعيات . ومع أن جمعية الجذع قد تعتاد الحياة فى المدن ، بل قد تنظم نفسها وفق نظام ديموقراطى راديكالى كما فعلت فى أثينا ، إلا أنه رغم ذلك تظل مكوناً للدولة الأم . أما الرعوية فإنها تتوقف على المولد لا على الإقامة ، ففى عصر المجد الأثينى لم تكن هناك مدينة بالمعنى القانونى ، بل اختلطت أحياء المدينة بأحياء الريف وفق نظام كليثينيس ، على أساس أنها أقسام من شعب أثينا ولم تصل مدينة أثينا إلى مرحلة التحكم فى الدولة الأثينية إلا فى العصور الهلينستية ، وحتى ذلك الوقت كانت المدينة حقيقة اقتصادية لا سياسية ، وظل الجذع أساس الحياة السياسية والفكرة الغالبة عليها .

ويمكن استخلاص عدة نتائج من هذا المفهوم عن الدولة اليونانية ، وهو أن الدولة فى حكم جذع الشجرة . وأول هذه النتائج أن المواطنة تورث ، فعضوية مجتمع قائم على مبدأ القربى لا يمكن الحصول عليها إلا بحكم الميلاد ، وإن كان من حق المجتمع أن يقرر تبنى أعضاء جدد إذا وافقت على ذلك الجمعية التى تمثله . وحتى أثينا فى أيام بركليس التقدمية سنت قانوناً فى عام ٤٥١ ق . م

يقضى بأنه لا يحق لأحد الحصول على المواطنة الأثينية إلا إذا كان وليد زواج شرعى بين مواطن أثينى ومواطنة أثينية . ولما كانت المواطنة على هذا النحو تعتبر بمثابة العضوية فى مجتمع يقوم على التربى وتربطه عبادة مشتركة ، كانت النتيجة الطبيعية أن التوسع فيها يصبح عسيراً إن لم يكن مستحيلا . ولم تستطع أثينا أن تمنح المواطنة حتى لحلفائها فى حلف جزيرة ديلوس فهؤلاء لم يكونوا من دمها ، ولا يمكن تكوين جذع واحد من جذوع عدة ، فهذا يجافى الشعور الدينى لجذوع العصبة على أساس أنه توحيد دينى لا يطاق . والنتيجة الثانية أن طبيعة الجذع تجعل الدولة ، وهى القائمة على أساسه ، جماعة حية جوهرها قرابة الدم ؛ فالدولة أسرة كبيرة مقسمة إلى أسرات أصغر منها ؛ وتنظم نفسها فى عشائر وجماعات من الإخوان وفق مبدأ القرابة لا مبدأ الجوار فى أقسام المدينة وأحيائها . وفى هذا الشأن يقول فرجسون :

« من الأمور التى كانت تقوى المظهر العائلى للمدينة اليونانية أن بهو الاجتماعات الرسمى كان هو نفسه مكان النار المقدسة ؛ وأن الأقسام الصغرى الرئيسية التى ينقسم إليها المواطنون كانت هى نفسها جماعات الإخوان ؛ وأن كل الهيئات الدائمة التى تخدم الأغراض العامة كانت تعتقد أن أعضاءها ينحدرون من أجداد واحدة كانوا بالطبيعة آلهة أو أنصاف آلهة »(١) . والجماعة الحية الملتحمة بهذه الصورة كان من الطبيعى ومن الضرورى أن تتمتع بسيادة نفسها ؛ فالحكم الذاتى فى المجتمع اليونانى هو النتيجة الأساسية الحتمية لطبيعة الجماعة القائمة على مبدأ القرابة ، والوضع هنا يختلف عن الوضع فى مجتمع يقوم على مبدأ المتاخمة حيث يمكن أن ينقسم الشعب إلى درجات، أما المجتمع الذى يقوم على مبدأ القرابة فلا بد فيه من الاعتراف بالحقوق الشرعية لكافة الأقرباء

---

(١) انظر مؤلف فرجسون سابق الذكر ص ١٤ (وهو يسير فى إثر فيلا موفيتز) .

وعلى هذا الأساس كان الرومان يتحدثون عن الدولة والسلطة لأنهم يسيرون على مبدأ المتاخمة ، أما اليونان الذين كانوا يتبعون مبدأ القرابة فكانوا يتحدثون عن الحكم الذاتى . وكذلك لم يكن الدين مختلفاً عن السياسة ، فما دام المجتمع متحداً فى عبادة مشتركة فإن كل أعضائه يشتركون فى الإشراف على هذه العبادة على قدم المساواة . يقول فيلاموفيتز :

إن الدولة اليونانية ، فى علاقاتها بآلهتها ، لا تحيد عن مبدأ سيادة الشعب ومجتمع الأحرار من الناس ، وهم الذين يشكلون فيما بينهم وحدة بحكم الطبيعة . أو بحكم الواقع الطبيعى »(١) ويمكن أخيراً أن نضع الأمر فى صورته العكسية فنقول إن مجتمعاً من هذا النوع يتمتع بحرية كاملة وحكم ذاتى غير منقوص ، له أن يتوقع من أعضائه منتهى الولاء ، وكان يلقى منهم هذا الولاء فعلا ، لأن موقفهم من الدولة يتلخص فى أن الدولة ملك لنا ونحن ملك لها . وبما أن الفرد كانت تربطه بالمجتمع صلة الدم. فلحمه من لحمه وعظامه من عظامه، فإنه لن يفكر فى أن تكون له حياة فردية منفصلة أو حقوق فردية قائمة بذاتها . يقول أرسطو:

« يجب ألا نظن أن أى فرد من الأفراد ينتمى إلى نفسه ، فالأفراد جميعاً ينتمون إلى الدولة »(٢) .

وإنك لتجد فى مرثية بركليس ترديداً لصدى الفكرة القديمة حيث يقول « لم تخلق المدينة للأثينيين ، بل أن الأثينيين هم الذين خلقوا المدينة »(٣) . ولم

---

(١) أنظر مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ٥٣ .
(٢) « السياسة » لأرسطو ص ١٣٣٧ ا ٢٨ — ٢٩ (٨،١،٤)
(٣) انظر مؤلف زمرن سابق الذكر ص ٧٠ .

يتخل الفكر السياسى اليونانى عن هذه الفكرة أبداً . وبينما ترى الفكر الحديث يبدأ بحقوق الفرد وينظر إلى الدولة على أساس أنها تقوم لتحقيق الظروف التى تمكنه من النهوض، ترى الفكر اليونانى يبدأ بحق الدولة فى أن يكون لها وجود من الحكم الذاتى والكفاية الذاتية ، ثم ينظر إلى الفرد على أساس أنه يوجد لتنمية هذا الوجود . يقول فيلاموفيتز :

« كان يدين بالطاعة لبلاده كما يدين الطفل بالطاعة لوالديه ، مع أنه حتى الموت هو سقراط أكثر البشر حرية ، ولم يكن يخضع إلا لحكم العقل »(١) .

ومع ذلك فإن الرأي القائل بأن الدولة اليونانية لم تكن دويلة من طراز المدينة بل دويلة قبلية لا يمكن تقبله دون إدخال تعديلات كثيرة عليه . حقيقى أن الدولة فى بلاد اليونان كما فى غيرها تبدأ على صورة هيئة من الناس تجمعهم رابطة الدم، فالجذع الأصيل كان يشكل وحدة دينية شرعية لها عبادتها وعاداتها ، كما أن اليونان عند دخولهم بلاد اليونان كانوا مقسمين إلى مجتمعات من هذا الطراز . كل هذا صحيح، غير أن هذه المجتمعات ما أن استقرت فى مساكن دائمة حتى بدأ مبدأ المتاخمة يحور مبدأ القرابة ويسيطر تدريجياً على رقعة واسعة . وأول شيء حدث هو قيام قرى لكل منها مكان حصين أو burh فوق ربوة عالية بالقرب من مياه جارية ، ولم يكن المقصود بهذا المكان أن يعد للسكنى أو أن يكون ملجأ يهرب إليه القرويون بماشيتهم إذا ما هددهم خطر ، بل ربما كان الغرض منه أن يكون حصنا يمنع أى احتلال دائم لأرضهم . وفى هذه الأماكن المحصنة قد نعثر على بذرة المدينة اليونانية ، وقد ندرك ما أدركه أرسطو من أن المدينة هى « من أجل الحياة » غير أن تطورات أبعد من هذه كانت قد سبقت قيام المدينة ، فقد

---

(١) انظر مؤلف فيلا موفتز سابق الذكر ص ١١٦

كونت القرى فيما بينها مجموعات مثل مجموعة ماراثون الثلاثية ، أو مجموعة الأربع قرى حول بيرايوس ، ثم أصبحت للوحدات المحلية سيادة فعلية في مجالاتها الخاصة ، أما الجماعات القديمة القائمة على القرابة فقد أصبحت مجرد هيئات دينية لا تحتفظ إلا بالعبادة المشتركة ، وأخيراً ظهرت المدن بمعناها الحقيقي في القرن السابع تقريباً. ولقد كان المستوطنون الأوائل في اليونان شأنهم شأن الجرمان الأوائل قد تجنبوا المدن المتبقية من حضارة سابقة وقنعوا بالاحتماء في حصون القرى ، ولكن كما أن حاجات الحياة خلقت الحصون ، فإن حاجات « الحياة الطيبة » أنتجت المدينة بمرور الزمن ، إذ وجد الناس أنه من الأفضل والأصلح لهم أن يعيشوا بصفة دائمة تحت أكروبوليس واحد بدلا من أن يكون لهم أمكنة كثيرة من هذا النوع يستخدمونها لحماية أنفسهم في أوقات الضرورة . وربما كان الدافع الأقوى أنهم وجدوا أن في مقدورهم تحقيق عدالة أفضل وأكثر حيدة إذا جمعوا أنفسهم في مجتمعات أكبر لها أجهزة حكومية منظمة(١) . وهكذا قامت المدنية المكشوفة عند سفح الحصن ، حتى إذا ما اندمج الاثنان داخل سور دائرى (ولو أن هذا لم يحدث أحياناً إلا في عصر متأخر كما كان الحال في أثينا) نشأت المدينة بصورة محددة . أما الاتحاد بين المدينة والقرى المتاخمة عند ما وحدت البلاد Symolclsm فهو تطور لاحق ، كما أن الشروط التي تم بها هذا الاتحاد كانت تختلف في الدول المختلفة(٢) ، كما رأينا . غير أن

---

(١) أنظر مؤلف زمرن سابق الذكر ص ٨٢ . « إن الدافع الحقيقي الذى دفع الناس إلى المدينة لم يكن الحاجة إلى القدرة على العمل وقت الحرب ، مثل القدرة على العمل وقت السلم . كما أن الرغبة في الأمان لم تكن الحافز على التجمع مثل الرغبة في تحقيق العدالة » . ويقول أرسطو « إن العدالة ملازمة للدولة لأن التقنين هو تنظيم للمجتمع السياسي » (السياسة ص ١٢٣٣ ، ٣٧١ — ٣٩ : ١،٢،١٦) .

(٢) « أسس أهل بلدة إيليس مدينتهم بعد الحروب الفارسية ، غير أن الحياة القديمة في القرى بقيت قائمة . وليس هناك ما يدل على أن مدينة إيليس كان لها سيادة حقيقية » . (مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ٦٣) .

النتيجة العامة لتكوين المدن كانت اعتماد القرية على المدينة ، وخلق حياة مدنية واضحة المعالم اختفت منها شيئاً فشيئاً رابطة الدم القديمة التى تميزت بها الجذوع . حقيق أن الأيام القديمة تركت وراءها مخلفات تلح فى البقاء ، بل أن كليثينيس عند ما أوجد نظام الأقسام أو الأحياء داخل المدينة ، اتخذ كل حى عبادة بطل كمؤسس لحيهم ، وأغرب من هذا أن عضوية الحى كانت وراثية بحيث يظل الرجل وأبناؤه من بعده منتمين إلى الحى الذى عاش فيه أجداده حتى ولو انتقل إلى حى جديد ، أى أن الأفكار القديمة ظلت شيئاً يحتذى داخل النظام الجديد . كل هذا كان يحدث ، ومع ذلك فإنه بقيام المدينة انتصر مبدأ المتاخمة ، وأصبحت رابطة الجوار لا رابطة الدم هى المسيطرة على حياة الناس . والواقع أن الدولة اليونانية ، هى فعلا دولة مدينة ، فحياة الأثينين كانت تدور حول مدينة أثينا ، بحيث أن بركليس أثناء الحروب البلوبونيزية تخلى للغزاة عن الريف ، ولكنه جمع الأثينيين فى قرارة موطن حياتهم . ومع ذلك فإن القبيلة لعبت دورها فى التاريخ اليونانى . ولا بد لنا من التسليم بأنها كانت الوحدة الوحيدة فى اليونان القديمة ، وأن الدولة اليونانية كان أول ظهورها فى التاريخ كقبيلة ، ومع كل هذا فإن المدينة اليونانية لها ماض طويل سابق عليها وفى هذا التاريخ عناصر لم يستطع أرسطو إبرازها فى كتاب « السياسة » لأنه لا يذهب إلى ما وراء القرية والمدينة . ويجب أن نسلم أيضاً بأن القبيلة خلفت آثارها فى المدينة ، وأن أساس المواطنة فى المدينة ، وتقسيم المدينة إلى عشائر وجماعات من الإخوان يقوم على أساس مبدأ القرابة . وأخيراً يجب علينا الاعتراف بأن خلال الفترة الكلاسيكية العظمى وحتى نهاية القرن الرابع كانت هناك أجزاء كبيرة من اليونان لم تعرف فيها المدينة ، وظلت القبيلة أساس الحياة السياسية ، فالفوكسيون كانوا قبيلة تعيش فى القرى ، وكذلك كان الأيتوليون وشعوب كثيرة أخرى .

ومن الصعب ن نتحدث عن الدولة اليونانية كما لو كانت من طراز وحد ، فالحياة الواقعية تبرز لنا أنواعاً عديدة ، وبغض النظر عن الفرق بين الأرستقراطية والديموقراطية (والكثير مما يقال عن الدولة اليونانية لا يصدق

إلا على الديموقراطية اليونانية) فهناك الفرق العظيم بين الدولة الأم أو الدولة القبلية ودولة المدينة . ولكن إذا كان لنا أن نتحدث عن طراز معين ، فإن دولة المدينة ، وعلى الأخص دولة المدينة التى من النوع الديموقراطى ، هى ذلك الطراز ، وهو على أية حال الطراز الذى تعنى به النظرية السياسية . والواقع أن فكرة أرسطو عن الدولة ، وعن المواطنة بنوع خاص ، هى فكرة لا تلائم فى الواقع إلا الدولة المدينة التى من النوع الديموقراطى ، فتراه عندما يشيد دولة مثالية يجعل مركزها مدينة مثالية ، بحيث يصبح تشييد هذه المدينة المثالية هو الذى يستولى على أفكاره ويلهم خياله .

الدولة اليونانية والرق

قيل من قبل « إن المدينة لم تكن بالضرورة مكاناً لمتعة الفراغ، كما أن حياة مواطنيها لم تكن قائمة على أساس الرق ، أو أن هؤلاء المواطنين كانوا ينزعون إلى احتقار العمل » . وهنا يجب علينا أن نفرق من ناحية بين إسبرطة وأثينا ، ومن ناحية أخرى بين الفلسفة والواقع ، فالفراغ والاعتماد على الرق واحتقار العمل كانت كلها من خصائص الحياة الإسبرطية لا الحياة الأثينية . ثم أن فلاسفة اليونان متفقون على أن المفروض أن يتمتع المواطنون فى مدنهم المثالية بفراغ وفير يخصصونه لمتابعة الأغراض السامية ، ومتفقون أيضاً على أن امتلاك الرقيق ضرورى لتمكين أصحابه من التمتع بالفراغ ، وعلى استبعاد من لا يستمتعون بالفراغ الذى يرونه ضرورياً من المساهمة الكاملة فى الدولة . إلا أن الحياة الواقعية فى أثينا على أية حال وفى مدن كثيرة أخرى لم تكن متمشية مع فروض الفلاسفة ونظرياتهم ؛ وليس فى مقدورنا الحكم على اليونان إلا من الحقائق ، والوقائع بدورها لا نستطيع الحكم عليها إلا مما نعرفه عن أثينا لأننا لا نعرف عن غيرها من المدن إلا القليل. والذى نعرفه فعلا يشير إلى أن المثل العليا للفراغ والتحرر من الكدح الآلى الدنىء كانت تلقى قبـــولا فى المدن ذات الطابع الأرستقراطى(١) وهذا ما نتوقع من الأرستقراطيات فى كل العصور . إلا أن

---

(١) يقول أرسطو فى « السياسة » ص ١٢٧٨ ا ٢٥ — ٢٦: ٣، ٥، ٧
« كان فى طيبة قانون ينص على عدم إسناد منصب لأى إنسان لم يبتعد عن البيع فى الأسواق ، أو عن المهن الآلية خلال عشر سنوات » . (أو كما يقول فى مكان آخر ١٣٢١ — ا ٢٩: ٦ ، ٧ ، ٤) . «فى كثير من الأوليجاركيات لا يصرح بكسب المال عن طريق التجارة» . ص ١٣١٦ ب ٣ — ٤ : ٥ ، ١٢ ، ١ .

الأرستقراطية ، كما ذكرنا ، لم تكن الشكل السائد للدولة اليونانية ، ومن واجبنا الرجوع الى أثينا لكى نكتشف المثل العليا الاجتماعية والأساس الاجتماعى للمجتمع اليونانى العادى .

كانت أثينا فى عصورها الزاهية تعتمد فى إدارة الأداة الحكومية وفى الدفاع عن نفسها على خدمات سبعة آلاف من المواطنين ، بينما بلغ مجموع السكان المقيمين فيها من المواطنين أربعين ألفاً ، وبعبارة أخرى كان واحد من كل سبعة مواطنين يباشر عملا يوميا منتظماً من أعمال الدولة سواء كان هذا العمل مدنياً أو حربياً (١) ويبدو أن هذا يعنى وجود طبقة كبيرة تتمتع بفراغ كبير . ولكن يجب ألا ننسى أنه وفق نظام بركليس كان المواطن يعطى أجراً فى مقابل عمله ، بما فى ذلك خدمة الجيش والبحرية وحضور جلسات المجلس ودور القضاء . أما أفلاطون وأرسطو فإنهما كانا يعارضان نظام الأجر على أساس أنه يؤدى إلى انحطاط من يتقاضاه ويجتذب الدهماء إلى ميدان السياسة . غير أن البديل لذلك لا يكون إلا أحد أمرين : سرقة الأموال العامة أو الأوليجاركية الصرفة . وقد قصد بنظام بركليس أن يجتذب إلى محيط السياسة أولئك الذين كانوا يرون أن وقتهم ذو قيمة مالية ويرفضون العمل دون مقابل ، وقد نجح هذا النظام فعلا فى تحقيق غرضه ، وكان بركليس يفخر بذلك قائلا :

« فى استطاعة موظفينا مباشرة أعمالهم العامة والخاصة فى نفس الوقت ، أما بقية المواطنين فإن انصرافهم إلى شئونهم الخاصة لا يحول دون إلمامهم إلماما مناسباً بشئون المدينة » .

= وفى روما نص قانون كلوديوس على أن أعضاء الشيوخ محظور عليهم المشاركة فى تجارة الشحن البحرى أو فى المقاولات العامة (٢ — ص ٣٨٦) مومسين ، تاريخ رومة ، الترجمة الإنجليزية . الصادر فى سنة ٢١٨

(١) مؤلف زمرن ص ١٧٠ (وهو يسير فى إثر فيلا موفيتز) .

والحق أن الأثينيين كان لهم « شأنهم الخاص » بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ، وقد أولوه عنايتهم . فسكان أثينا كانوا من الفلاحين والصناع ، كما أن الجمعية الأثينية كانت تتألف أكثريتها من رجال يعملون بأيديهم ، وليس فى استطاعة المرء أن يجد فى أثينا أية تفرقة بل وأية هوة بين أصحاب الحرف وأصحاب المهن ، فالكل على قدم المساواة ، بل إن كلمة « عامل من الشعب » كانت تعنى عند استعمالها القاضى الذى يعمل فى خدمة الدولة والطبيب أو صانع الأوانى الفخارية الذى يبيع خدماته أو سلعه للشعب . ولقد كان الأثينيون فى فى عصر بركليس كصناع فلورنسة الذين وصفهم جورج إليوت فى روايته « رومولا Romola » يجمعون بين الذكاء والاهتمام بالسياسة والأدب وبين الفخر المهذب بمهنتهم . ولم يكن العمل فى نظرهم وصمة . بل إنهم كانوا يستمدون المجد من انتسابهم إلى حرفتهم(١) ويجدون اللذة فى المزاولة الفنية لها . غير أنهم كانوا فى أكثر الأحيان سادة أنفسهم ولهذا لم يثقلوا أنفسهم بالعمل أو يخسروا نفوسهم فيه . ولقد قيل إن هدف الصانع هو أن يحتفظ بحريته الشخصية وحرية التصرف كاملتين يعمل حينما يشاء ومتى سمحت له واجباته كمواطن وأن يوجد انسجاماً بين عمله وبين جميع الأعمال الأخرى التى تملأ حياة اليونانى ، وأن يساهم فى الحكم ويحضر المحاكمات ويشترك فى الألعاب والاحتفالات(٢) كان العمل جزءاً من الحياة الكاملة المتسقة ولم يكن هذا ممكناً لو أن الناس تطرفوا فيه ، ولا شك أن الأثينى كان يرفض العمل فى مصنع من طراز المصانع الحديثة على أساس أن استمرار العمل على وتيرة واحدة يحرمه من متابعة حياته الخاصة .

وقد اعترض فعلا على بعض المهن التى كان يراها وضيعة الشأن لأنها كانت

---

(١) بيت من قصيدة « الأعمال والأيام » للشاعر هسيودوس

(٢) مؤلف زمرن سابق الذكر ص ٢٦٥ — ٢٦٦ مقتطفا عن مؤلف سالفيولى « الرأسمالية فى العالم القديم » ص ١٤٨ .

عملة أو تتعارض أصلا مع سلامة البدن . إلا أنه كان يعمل دون خجل، بل وفى كثير من الزهو ، فى صنع السيوف بمصنع السيوف ، أو الأوانى الجميلة فنياً فى مصنع الخزف ؛ بل وفى الصباغة وتبييض النسيج . وجدير بالذكر أن من بين الساسة الذين لمع نجمهم بعد موت بركليس بائع جلود وصانع مصابيح وتاجر حبال . وعلى هذا لم تكن حياة أثينا مماثلة بالمرة لقول أرسطو :

« إن الصناع أو أفراد أية طبقة أخرى الذين لا يعملون فى بعث الفضيلة لا نصيب لهم فى الدولة (١) » . ثم أن اقتراحه الذى يقول فيه « يجب ألا يسمح لأى صانع أو فلاح أو من يشبهون هؤلاء أن يدخلوا سوق الأحرار(٢) » فى مدينته المثالية ، هذا الاقتراح يبعد كل البعد عما نعرفه عن الحياة اليونانية خارج إسبرطة .

والحق أن الفلاسفة بينما تراهم يشبهون السياسة بالفن أو الحرفة ولهذا يقيمون وزناً ضمنياً للفنون والحرف إذ بهم يستعملون التشبيه بمعنى يهدم فى النهاية أصحاب الحرف . فيقول أفلاطون إنه مادامت الفنون كلها تحتاج إلى تخصص علمى ، وما دام الرجل الواحد لايستطيع الحصول على هذا التخصص العلمى إلا فى فن واحد ، فالنتيجة أن فن السياسة لا يمكن أن يمارسه إلا طبقة محترفة أمكنها تحقيق هذا التخصص العلمى . وهذا عكس رأى بركليس أن إلمام الإنسان بالسياسة إلماماً مناسباً يمكن أن يصاحب إهتمامه بأعماله الخاصة . أما وجهة نظر أرسطو فإنها تختلف قليلا عن نظرة أفلاطون ، ولكنها تؤدى إلى النتيجة نفسها ، فهو يرى أنه مادامت الدولة فى جوهرها هيئة تشترك فى حياة الفضيلة

---

(١) « السياسة » لأرسطو ١٣٢٩ ا ٢٠ — ٢١ (الفصل ٧ فقرات ٩ ، ٧)

(٢) يظهر أن أرسطو يقصد بكلمة صانع من يعمل بيديه « السياسة » ص ١٣٣١ ـ ١٣٤ ا (٧ ، ١٢ ، ٤) أما الأطباء مثلا فهو لا يعتبرهم صناعاً

الطيبة ، وجب أن يكون أعضاؤها من أولئك الذين « يبعثون الفضيلة » دون غيرهم . أما الصانع الذى ينتج السلع فإنه لا يستطيع فى الوقت نفسه القيام بخدمة أخلاقية . وهنا أيضاً يفصل الفيلسوف بين شيئين يرى أنهما لا يتفقان ، بينما كان من رأى بركليس أن الجمع بين هذين الشيئين ممكن ، وقد كان الوضع كذلك فى أثينا يقول ثوكديديس :

أما من حيث النفوذ السياسى فإن تفضيل الواحد منا فى إدارة الشئون العامة إنما يكون على أساس أنه يستطيع إثبات جدارته فى أى فرع من الفروع . وليس الشرف الذى يناله الإنسان بسبب انتمائه إلى طبقة معينة أكبر من ذلك الذى يناله لميزة فيه . كما أن الرجل الفقير الذى يستطيع أداء أية خدمة طيبة للمدينة فإنه لا يحرم من الاشتراك فى الشئون العامة لأنه صغير المقام [1] » .

وإذا كان الأثينيون شعباً من الصناع ، فإن حياتهم لم يكن من الممكن أن ترتكز على أساس من الرق . فبحق أن أثينا كان بها ما يقرب من ثمانين ألفاً من العبيد من كلا الجنسين فى مقابل أربعين ألفاً من المواطنين أى بمعدل اثنين من الرقيق لكل مواطن ، غير أننا يجب أن نذكر أمرين[2] ، أولهما أن عدداً كبيراً من العبيد كانوا فى حوزة الدولة أو كانوا يعملون فى خدمتها ، إلى جانب عبيد الدولة العاملين فى الخدمات العامة كالكتبة ورجال الشرطة ، فالمعروف

---

(١) ثوكيديديس ، ٢ ، ٣٧ .

(٢) كان عدد سكان أثينا يتراوح بين ٣٠٠٫٠٠٠ ، ٤٠٠٫٠٠٠ ، ويشمل هذا (ا) المواطنين وأزواجهم وأطفالهم ويربو هؤلاء حتما على ١٦٠٫٠٠٠ (ب) Motics الجيران أو الأجانب المقيمين ويبلغ عدد البالغين منهم ٤٥٫٠٠٠ ، وإذا أضيف إليهم الأطفال بلغوا ٩٠٫٠٠٠ (حـ) العبيد ويبلغ عددهم ٨٠٫٠٠٠ .

أن عشرين ألفاً آخرين كانوا يعملون فى مناجم الفضة العامة فى لاوريوم . وكثير من هؤلاء إن لم يكن جميعهم كانوا ملكا لأفراد يحصلون من الدولة على امتيازات بعض المشاريع ويستخدمون العبيد لتنفيذها ، ويقال إن نكياس Nicias كان يملك ألفاً من هؤلاء يعملون فى المناجم . وهذا نوع خاص من تسخير الرقيق فى أسوأ أشكاله كرقيق « المزارع الشاسعة » . وما دامت الأموال التى يدفعها أصحاب هذه الامتيازات فى مقابل استغلال مشروعاتهم كانت تزيد من ثراء الدولة وتمكنها من تحقيق الأعمال التى قامت بها الديموقراطية الأثينية ، ففى مقدورنا القول بأن الدولة الأثينية والديموقراطية الأثينية كانتا فى هذه الحدود تعتمدان على أساس من الرق .

أما الأمر الثانى فهو أن أثرياء الأثينيين كثيراً ما كانوا يملكون عدداً كبيراً من الرقيق الخاص يؤجرونهم لمتعهدى أعمال البناء أو يستخدمونهم فى أعمال يقومون بها لحسابهم الخاص ، كمصانع السيوف مثلا . ونتيجة لهذا أن الثرى الأثينى ، سواء استخدم عبيده فى مشروعات المناجم التى كان يحصل من الدولة على امتياز استغلالها ، أو أجرهم إلى المتعهدين أو استغلهم فى أعماله الخاصة ، فما لا شك فيه أن ثراءه كان راجعاً إلى عمل العبيد . غير أن هذا الوصف لا ينطبق على الأثينى العادى من الصناع والفلاحين ، وبما أن هؤلاء كانوا أكثرية بين الأثينيين ، فإن من واجبنا أن نقرر إلى أى مدى كانت الحياة الأثينية تقوم على أساس الرقيق فى ضوء مركز هؤلاء وعلاقتهم بالرق . ويجب أن نسلم على الفور بأن كثيراً من صناع الأوانى الخزفية وغيرهم من الصناع كانوا يستخدمون فى حوانيتهم عبيداً يتدربون على العمل ، فاذا استبعدنا العبيد الذين كانوا فى حوزة الأثرياء (ومن المحتمل أن أكثرية عبيد أثينا كانوا ملكا للأغنياء(١) أو الرأسماليين

(١) يجب أن نسمح بذكر أن هناك أيضاً عدداً كبيراً من العبيد يعملون فى الخدمة المنزلية فى بيوت الأثرياء .

كما نقول الآن) ، إذا استبعدنا هؤلاء ، فإن الصانع أو الفلاح الأثينى الواحد لم يكن مالكا فى المتوسط لأكثر من عبد واحد ، بل قل إن النسبة كانت لاتكاد تصل إلى ذلك . ولاشك أن أولئك الصناع والفلاحين الذين كانوا يستخدمون العبيد أمكنهم بلوغ مركزهم الرفيع فى الحياة من جراء خدمات هؤلاء العبيد إلى حد كبير ، غير أن عدداً كبيراً من الأثينيين كانوا لا يملكون عبيداً ، ومع ذلك كان لديهم من الوقت ما يمكنهم من العمل فى هيئات المحلفين ومن حضور جلسات الجمعيه العمومية أو من الذهاب إلى المسارح ومشاهدة الألعاب الرياضية. وبعبارة أخرى كان الرق ضرورياً للوصول إلى الرفعة الاجتماعية، ولكنه لم يكن ضرورياً للحظوة بامتياز سياسى أو نمو ذهنى ، فالأثينى كان فى مقدوره التمتع بمزايا الحياة السياسية والفكرية الأثينية دون امتلاك العبيد . ومن العدل أن نضيف فى ختام هذا المقال أن باستثناء العبيد الذين كانوا يعملون فى المناجم ، كان مركز العبيد فى أثينا حسناً بوجه عام ، ذلك أن أكثريتهم كانوا من العمال المهرة — كصناع الأوانى الخزفية والسيوف والبنائين وأمثال هؤلاء جميعاً ، وكانت المعاملة الطيبة التى يلقونها هى وحدها التى تجعلهم يبذلون فى عملهم أعظم مهارتهم . وكان فى مقدور العبد أن يشترى العتق ، أو كان يوعد بالعتق فى نهاية وقت محدد ، كما كان لسيده أن يعتقه فى وصية . ثم أن اعتداء السيد على عبده كانت فى أثينا منذ العصور القديمة جريمة تضع مرتكبها موضع الاتهام ، أما فى الحياة الاجتماعية فإن العبيد كانوا يعاملون معاملة الأنداد ، كما كانوا من حيث الملبس لايفترقون عن الأحرار فى أغلب الأحيان ، ويقول أفلاطون فى « الجمهورية » (٥٦٣ب) ومن الواضح أنه يفكر فى أثينا : « إن الحرية الشعبية تبلغ حدها الأقصى عندما يصبح العبد الذى يشترى بالمال ، سواء كان ذكراً أو أنثى ، متمتعاً بالحرية نفسها التى يتمتع بها من اشتراه » .

وعلى هذا نستطيع دون خوف من الزلل تأكيد أمرين ، أولهما أن الحياة السياسية الأثينية لم تقم على أساس من الرق ، فيما عدا أرباح الدولة المكتسبة

من مناجم الفضة التى كانت تعتمد على عمل الأرقاء وإلى الحد الذى كانت الحياة السياسية لأثينا تعتمد على تلك الأرباح ، وهو اعتماد لم يكن فى واقع الأمر كبيراً(١) . ومن الوجهة الأخرى كانت ثروة المواطن الغنى ودعة الصانع وراحته تتوقفان إلى حد كبير على خدمات الأرقاء . أما الأمر الثانى فهو أن أثينا كان بها نوعان من الرقيق ، أرقاء المناجم غير المهرة ، والأرقاء المهرة العاملون فى مصانع الخزف والسيوف وفى الخدمات المنزلية . أما الأرقاء غير المهرة فقد كان حظهم قاسياً وأما المهرة منهم فقد كان من المحتمل أن يبعث بهم حظهم السعيد إلى أماكن تنشرح لها صدورهم . وواقع الأمر أن الفريجيين والليديين وغيرهم من الأسيويين الذين كانوا يأتون إلى أثينا عبيداً ، كانت عبوديتهم فى أثينا إذا قيست بعبوديتهم فى أوطانهم تعتبر تحريراً لاريب فيه . ومع ذلك فالحقيقة البارزة أن الرق كان متغلغلا فى الحياة « الاجتماعية الأثينية » وإن لم يكن شرطاً وأساساً للحياة السياسية ، وأن الرق مهما فسرنا الطابع الذى كان يتخذه فى أثينا تفسيراً كريماً ، فإنه لا يمكن أن يستقيم مع العدالة ، ففى هذه المدينة كان واحد فقط من كل ثمانية أو تسعة من السكان يعتبر مواطناً ، وواحد من كل أربعة أو خمسة كان عبداً . أما فى المملكة المتحدة فإن واحداً من كل خمسة أو ستة من السكان له حق التصويت ، وكذلك يوجد عدد يصعب حصره من العمال الذين يتقاضون أجوراً ولكنهم يعيشون على مستوى الكفاف أو دون ذلك المستوى ، ومن الصعب كذلك أن نعتمد مقارنة بين الراحة التى كان يتمتع بها أرقاء أثينا والتعب الذى يلقاه الأحرار الأجراء فى المملكة المتحدة . ومع كل ذلك فإن الراحة التى كان يتمتع بها الأرقاء فى أثينا لاتبرر الرق هناك كما أن الحرية التى يتمتع بها الأجراء هنا لا تبرر ما يلقونه من نصب . غير أن الحرية ، بأى ميزان للقيم وزنت ،

---

(١) كان الدخل السنوى للدولة من المناجم يقدر بخمسين تالنت ، وكان دخلها سنويا من حلفائها يساوى ستمائة تالنت . فالحياة السياسية لأثينا كانت تعتمد على كونها دولة إمبراطورية أكثر بكثير من كونها دولة تملك أرقاء .

أعظم شأناً من الراحة لأنها من أمر روحى ، بل هى بمثابة الجذور للقيم جميعها والشرط اللازم لوجودها . ورقيق أثينا ، على أية حال ، لم يكونوا من الأحرار .

« الدولة اليونانية والهيئات النيابية » :

ذكرنا من قبل « أن المدينة اليونانية لم تكن خلواً من المنظمات النيابية أو عديمة الدراية بالجهاز السياسى المتصل بهذه المنظمات » ، وإذا نظرنا إلى الجمعية العمومية ، لمدينة أثينا ، وهى التى كان لكل فرد من الأربعين ألف مواطن أثيني فيها حق حضور أية جلسة من جلساتها ثلاث مرات فى كل شهر (والتى لم يحضر الجلسة الواحدة من جلساتها التى وصل إلى علمنا شىء عنها إلا ٣٦١٦) ، لو أننا نظرنا إلى تلك الجمعية ، لذهب بنا الظن إلى أن الديموقراطية الاثينية هى ديموقراطية أولية ، ولقلنا إن اليونان لم يعرفوا شيئاً عن نظرية التمثيل النيابى . فإذا فعلنا ذلك كانت نظرتنا إلى محيط التمثيل النيابى نظرة ضيقة دون مبرر ، ذلك أن المجلس التنفيذى قد لا يقل عن الجمعية النيابية من حيث التمثيل ، فمجلس الوزراء الإنجليزى هو فى الحقيقة هيئة نيابية كالبرلمان الإنجليزى تماماً . وفى هذا الشأن يقول « بوسانكيه » : أن التعبير عن الإرادة الشعبية لا يقتصر بالضرورة على هيئات تنتخب لهذا الغرض بالذات ، بل يمكن أن يتخذ أى شكل مناسب كاف دون أن يكون فى ذلك انتهاك لنظرية الحكم الذاتى الديموقراطى »(١)

وقبل أن نقول إن الديموقراطية الأثينية لم تكن تعرف التمثيل النيابى ،

---

(١) أنظر مؤلف بوسانكيه « النظرية الفلسفية للدولة » الطبعة الثانية ص ٢٤ .

يجب أن نثبت أن السلطة التنفيذية الأثينية لم يكن لها مركز أو أساس نيابى خاص بها . ثم أن إنكار وجود التمثيل النيابى فى أثينا معناه أننا ننسى وجود « المجلس » ففى كل دولة يونانية تقريباً نجد مجلساً وجمعية يعملان جنباً إلى جنب ، فيما عدا بعض الدول الأوليجاركية الصغيرة التى كان الاثنان فيها مندمجين فى هيئة واحدة ، وكانت وظيفة المجلس بوجه عام أن يتقدم إلى الجمعية بمشروعات القوانين، ووظيفة الجمعية أن تبت فى هذه المشروعات ، وكانت القاعدة ألا تصدر الجمعية قراراً إلا فيما يختص بالاقتراحات التى وافق المجلس على تقديمها . ولا شك أن سلطة صياغة الموضوع واختيار المسائل التى يلزم عرضها ليست بالسلطة القليلة الشأن(١) . وإذا كان تكوين الهيئة التى تتمتع بهذه السلطة تكويناً نيابياً فى أية صورة ، فليس لنا أن نقول إن مبدأ التمثيل النيابى غير معروف أو لا وجود له .

كان تكوين المجلس فى أثينا نيابياً ، وكانت أقسام المدينة أو أحياؤها بمثابة الدوائر الانتخابية المحلية . ولم تكن وظيفة هذه الأحياء انتخاب أعضاء المجلس الخمسمائة انتخاباً مباشراً ، بل كان كل حى ينتخب ، بل وأكثر من ذلك أنه كان ينتخب وفق نظام نسبى حسب عدد سكانه ، قائمة من المرشحين . فاذا ما جاز هؤلاء اختباراً لمؤهلاتهم ، أصبح من حق الواحد منهم ، بعد أن يتم عليه الاختيار بالاقتراع ، أن يشغل مقعداً فى المجلس(٢) . والواقع أن أثينا لم تكن

---

(١) يصف أرسطو المجلس بأن له أعظم سيادة على كافة الشئون : « فهو يملك فى نفس الوقت تنفيذ المشروع والتقدم به (وبهذا يكون صاحب سيادة فى رأى أرسطو) ، أو على أية حال إذا كان الشعب صاحب السيادة (فى جمعيته) ، فان من حق المجلس أن تكون له الرياسة فى الجمعية » (١٣٢٢ ب ١٢ : ٦ ، ٨ ، ١٧)

(٢) بناء على ما جاء فى مؤلف هرمان سوبودا سابق الذكر ص ١٣٩ فان استخدام الاقتراع المباشر دون أى انتخاب سابق بدأ فى سنة ٤٦٠ . غير أن الدليل على ذلك ليس مؤكدا ، وإنى أتبع فيما أذكره هنا ما جاء فى مؤلف فيلا موفتز سابق الذكر ص ١٠١ ، وفى مؤلف زمرن سابق الذكر ص ١٥٩ . إن المعلومات لدينا شحيحة ، والكتابات المنقوشة فقط هى التى نعرف منها شيئا عن التمثيل النسبى للدوائر الانتخابية المحلية (Demes) .

تعرف التمثيل النيابى فحسب بل عرفت التمثيل النسبى أيضاً، ولم يكن فيها انتخابات برلمانية فقط ، بل كانت تجرى هذه الانتخابات سنوياً ، لان المجلس كان يجدد كل سنة ، بل ويضاف إلى ذلك أن عضو المجلس كان لا يرشح إلا فى دورتين فقط . فإذا ذكرنا أن أحياء المدينة كانت تنتخب مرشحين يختار من بينهم بطريق الاقتراع تسعة حكام (أرخون) كبار يشغلون مراكزهم خلال العام ، عرفنا أن الانتخابات السنوية للحى لم تكن بالشىء القليل الشأن . وكانت الاندية الحزبية تهىء نفسها لإجراء الانتخابات بالمعنى الاوليجاركى(١)، وهى أندية تشبه فى طبيعتها اللجان الانتخابية .

والحق أن تقييد الانتخاب بإضافة طريقة الاقتراع على أسماء المرشحين، ربما قصد به إلى حد كبير الرغبة فى تجنب الدسائس(٢) الانتخابية ، ولكن رغم استخدام الاقتراع كان هناك مجال فى أثينا لمبدأ الانتخاب ، ذلك أن المحاولات التى قام بها الحزب الاوليجاركى لتقييد عدد المواطنين ، حين سعى فى سنة ٤١١ على سبيل المثال إلى إحلال حق الانتخاب القائم على أساس الملكية (وتعتمد على ملكية الاسلحة الثقيلة) مكان حق الانتخاب الذى يمنح لكل أثينى حر المنبت بالغ رشده ، هذه المحاولات لم يقصد بها تقييد عضوية الجمعية فحسب ، بل كان هدفها أيضاً تقييد عدد الناخبين .

ومع ذلك يجب أن نعترف بأن الانتخابات شىء والتمثيل شىء آخر ، إذ لا يمكن أن يكون لأية هيئة صفة التمثيل النيابى الصحيح إلا إذا كان لها سلطة نيابية ، أو

---

(١) يشير ثوكديديس ، ٨ ، ٥٤ ، إلى هذه الأندية قبل سنة ٤١٢ وإلى أنها كانت تهدف إلى التحكم فى انتخابات الوظائف .

(٢) يشير أرسطو فى « السياسة » إلى هذا الموضوع ، ١٣٠٣ ا ٢٨ (٥،٣،٩) وإلى أخطار الانتخابات غير المقيدة بمؤهلات ١٣٠٥ ا ٢٨ وما بعده (٥،٥،١٠)

بعبارة أخرى ، إذا كان لها حق التدبير والتقرير بوصف كونها معبرة عن الإرادة الشعبية داخل نطاقها الخاص .

وهنا وجه القصور فى المجلس الأثينى ، فقد كان إلى حد ما مجلساً منتخباً ، دون أن يكون له إلا القليل من السلطة النيابية . أما الجمعية فقد كانت صاحبة السيادة ، بل وكانت تمثل نفسها . ومع ذلك فقد كانت أثينا تتبع نظام المجلسين إلى حد ما ، فكان النص الذى تصدر به القوانين هو « قرار المجلس والجمعية » . ولم يقتصر عمل المجلس على الاشتراك فى سن القوانين بل كان يتقـــدم بها إلى الجمعية ، ومع أن الجمعية كان من حقها تعديل اقتراحاته ، إلا أنها لم تكن تملك حق المبادأة(١) ، ثم أن المجلس كان ينفذ ما يسن من قوانين ويوسع نطاقها فى بعض الأحيان ، كما أنه كان الطريق الذى تسلكه العلاقات الخارجية ، والمركز الذى تدور حوله الإدارة ، والمشرف على موظفى الهيئة التنفيذية . فليس لنا بعد كل هذا إلا اعتباره شيئاً له صفة السلطة النيابية .

كان مجلس اتحاد بيوشيا ، الذى سبقت الإشارة اليه ، هيئة نيابية بصورة أوضح ، مكونة من ٦٦٠ عضواً ينتخبون بالتساوى من أقسام الاتحاد الاحد عشر ، وفى كل قسم كان الأعضاء ينتخبون بمعرفة الأجزاء المكونة له وفق نظام نسبى(٢) . ويبدو أن هذا النظام الذى توقف فى بيوشيا نفسها بعد أن حلت إسبرطة الاتحاد البيوشى ، كان الأنموذج الذى أخذ به فيليب المقدونى عند تنظيمه

---

(١) كان من حقها أن تطلب إلى المجلس التقدم بمشروعات .

(١) انظر مؤلف فرجسون سابق الذكر ص ٣٧ ، ومؤلف فيلاموفتز ص ١٢٩ . حيث يلاحظ أن المجلس كان نيابياً إلى درجة عظيمة . (وكان يجتمع بهيئته الكاملة لدراسة الشئون الهامة . اما الشئون الجارية فكانت تبث فيها لجان مكونة من ربع أعضاء المجلس يعملون بصفة دورية) .

لليونان فى سنة ٣٣٨ ، كما أن مجلس كورنث كان تقليداً للمجلس البيوشى . وعلى ذلك فإن أرسطو ، عند ما كتب « السياسة » لا يمكن أنه كان يجهل وجود مثل هذه المنظمات النيابية ، ثم إنه ، فى الجزء الرابع من الكتاب ، عند مناقشته للأنواع الممكن إيجادها عند تكوين الهيئة المفكرة كاد أن يقترح جمعية نيابية . فهو يقول : « من الصواب أن من تكون مهمتهم التفكير يجب أن يتم اختيارهم بالتساوى ، بطريق الانتخاب أو الاقتراع ، من بين الطبقات العليا وعامة الشعب » . وهو اقتراح يذكرنا بنظام الطبقات الثلاث الذى تتبعه بروسيا الحديثة (سابقاً) . وثمة اقتراح مشابه ويذكرنا أيضاً بنظام بروسيا تتضمنه الطريقة التى يقترحها أفلاطون فى كتاب « القوانين » لانتخاب المجلس ، كما أن أساليب الانتخاب التى يقترحها أفلاطون بالنسبة « للأوصياء على القانون » وغيرهم من الموظفين هى أيضاً أساليب حديثة تماماً .

تحدثنا حتى الآن عن الهيئات التى تتولى التفكير ، وعلينا بعد ذلك أن نبحث ما إذا كانت أية سلطة من السلطات التى تتولى التنفيذ فى الدويلة اليونانية لها صفة نيابية . وعلى أية حال فإننا قد نجد فى أثينا مايدل على وجود سلطة تنفيذية لها هذه الصفة . ذلك أن قواد أثينا العشرة كانوا أشبه بمجلس الوزراء ، ينتخبهم الشعب انتخاباً مباشراً ، ويمكن إبقاؤهم فى مناصبهم عدة سنوات فى كل مرة بخلاف غيرهم من الموظفين . وكان من حقهم ، دون بقية الموظفين ، حضور جلسات الجمعية مباشرة . وإذا ما حدث أن سادت شخصية مسيطرة على بقية القواد كما فعل بركليس خلال خمسة عشر عاماً متوالية ، أصبح من الناحية الفعلية رئيس مجلس الوزراء على أساس أنه يمثل الإرادة الشعبية . أما بعد بركليس ، فإن هذا المنصب كان يشغله واحد من الديماجوج (زعيم الشعب) أخذ على عاتقه تلك المهام التى كان يتولاها حتى ذلك الحين القواد أو القائد المسيطر على القواد ، ولم يكن هذا البرلمانى القدير أو الديماجوج شخصاً ينطبق عليه الوصف الذى تحمله هذه الكلمة فى العصور الحديثة ،

بل كان برلمانياً له خبرته ومقامه ، واستطاع بذلك أن يستأثر بسمع الجمعية ويستحوذ على ثقتها ، وتمكن بنفوذه فيها من مناصرة سياسة معينة وتنفيذها . ومع أنه لم يكن صاحب منصب إلا أنه كان يحكم بنفوذه . وعند ما كان النفى شائعاً فى أثينا كان فى مقدور أحد هؤلاء الديماجوجيين أن يحصل على تصويت بالثقة إذا نجح فى نفى منافسه . وكانت قيمة النفى فى تلك الأيام أن يضع توجيه السياسة فى يد مستشار حائز على الثقة ، ويؤدى إلى استقرار الأمور واستمرار الأوضاع . ولما انتهى النفى فى نهاية القرن الخامس أصبح أمام الناس زعمان برلمانيان ، يسير الناس وراء أحدهما يوماً ووراء الثانى يوماً آخر ، الأمر الذى أدى إلى نتائج وخيمة . غير أننا نستطيع القول إن أثينا فى القرن الخامس كانت تتمتع بهيئة تنفيذية نيابية سواء فى شخص زعيم القواد أو كبير الديماجوجيين * .

(*) انظر مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

غير أن التمثيل النيابى ليس بأية حال من الأحوال الفكرة الأساسية للدولة اليونانية كما يفهمها فلاسفة اليونان ، فمفتاح السر فى نظرهم هو التعليم لا التمثيل النيابى ، وهذا يتضمن نظرة مختلفة إلى الدولة وفكرة مختلفة عنها غير النظرة والفكرة اللتين تتضمنهما نظرية التمثيل النيابى . ولقد رأينا من قبل أن الفلاسفة كانوا يعتبرون الدولة مجتمعاً أخلاقياً ، فإذا سرنا وراء هذه النظرة إلى مدى أبعد ، رأينا أن الدولة هى بالضرورة مجتمع يشترك فى مادة روحية ، وأن نشاط أجهزتها لا بد أن يكون نشاطاً تعليمياً ينصرف إلى تزويد أعضاء المجتمع بنصيبهم من هذه المادة المشتركة . فالمجتمع منظمة تعليمية يستتبع الانتماء إليها أن تتسع القدرات البشرية لكل إنسان إلى الحد الأقصى ، والعكس صحيح ، فالتعليم حقيقة اجتماعية تبعث على تماسك المجتمع بتأثير ما يملأ به العقول من مادة مشتركة . ثم إن الدولة بوصف كونها الحكومة المنظمة للمجتمع السياسى ، هى جهاز تعليمى يجمع فى بؤرة واحدة كل المؤثرات الاجتماعية التى تؤدى إلى تعليم الإنسان ويشمل هذا كل الاقتراحات التى تشع من الرأى العام الاجتماعى وتتغلغل فى حياة الفرد ، وكل أنواع التدريب والتمرين التى تمكن الفرد من الحصول والمحافظة على مركزه فى مجتمع منظم . والعكس صحيح هنا أيضاً . فالتعليم لا يعنى فقط تلك العملية التى يقوم بها مدرس لطالب ، أو تلك الدراسة التى يتولاها الفرد بنفسه لنفسه ، وليست هذه العملية أيضاً هى الناحية الأساسية فى التعليم . بل إن التعليم هو ما يستمده المجتمع السياسى ، والمجتمع السياسى ككل متحد ، من النظام الاجتماعى الذى يشترك هذا المجتمع فيه ، والذى يعمل على صنع هذا المجتمع وتحويره . هذا ، كما سنرى ، هو لب تعاليم أفلاطون وموجزها كما وردت فى محاورة « بروتاجوراس » وبصورة

أوضح فى « الجمهورية » : وهو نواة فكرة أرسطو فى «السياسة» ، كما أنه الدرس الذى تعلمه هيجل من اليونان وانتقل منه إلى مدرسته(١) .

المجتمع إذن هو هيئة اجتماعية تشترك فى مادة رحبة ورثتها ومن واجبها أن تنقلها إلى الأجيال المقبلة ، وهى هيئة اجتماعية لأنها ورثت هذه المادة ، كما أنها كيان تعليمى لأنها يجب أن تتولى نشرها .

وهذه المادة الروحية لم تكن بالنسبة لليونان مجرد فكرة عامة ، بل كانت شيئاً مادياً ورد ذكره فى القانون ، سواء كان هذا القانون مكتوباً أو غير مكتوب ، وسواء سطر فى سجل القوانين وفى الدستور أو نقش فى قلوب الناس . فالقانون إذن هو القوة التى تملك بها الدولة تحقيق تماسك المجتمع وبقائه مترابطاً متراصاً . والقانون فى عرف بندار هو « الملك » ، وفى عرف هيرودوت هو « السيد » . أما أفلاطون فإنه يرى أن المواطنين هم « عبيد » القانون . وأن القانون ليس القوة

---

(١) فى ص ٦٢ ، ٦٣ من كتابى « الفكر السياسى من هربرت سبنسر إلى العصر الحاضر » قلت معلقاً على ما قاله مستر برادلى فى كتابه « دراسات أخلاقية » عن نظرية هيجل : ـ « يولد الطفل متأثراً بالمجتمعات التى يعيش فيها ، فيأخذ شيئاً من طابع الأسرة ، وشيئاً من الطابع القومى ، وشيئاً من طابع التمدن الذى يجىء من المجتمع الإنسانى . وكلما ازداد نمواً انصب المجتمع الذى يعيش فيه فى كيانه ، من اللغة يتعلمها وجو اجتماعى يتنفسه ، بحيث تصبح علاقات المجتمع متمثلة فى كل نسيج من أنسجة كيانه .

وهذا الكلام نفسه يصلح أيضاً تعليقاً على مؤلف أفلاطون « بروتاجوراس » إذ يبدأ أفلاطون من هذا الأساس ثم يقول : ـ

« إذا أراد المجتمع أن يصنع الفرد فلابد له من أن يفعل ذلك عن دراية بما يفعل بواسطة تنظيم واع للتعليم » .

ثم يرسم أفلاطون صورة لهذا التنظيم فى الجمهورية .

(انظر مؤلف ناتورب Natorp ـ « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » . وهو المؤلف الذى أدين له بالفضل هنا .

التي تحقق بها الدولة تماسك المجتمع فحسب ، بل إنه لهذا السبب نفسه يكون صاحب السيادة (١) .

« إن جماع الأخلاق ، مدنية وبشرية على السواء — كل منافع الحضارة — هي هبات من القانون ، الذي يعترف له المجتمع بالسيادة (٢) » ولا يوجد في الأدب اليوناني ما يبين السيادة الأساسية للقانون بصورة أخاذة أكثر من ذلك المقال الذي أورده أفلاطون في محاورة « كريتون » ووصف فيه حديثاً بين القوانين وسقراط وهو ينتظر الموت في سجنه ، وفيه نرى أفلاطون وهو يجعل سقراط يقر أن للقوانين عليه حق الولاء الأعظم الأسمى . ومع أن سقراط كان يحلق بروحه في أجواء الحرية فإنه كان يعترف بعبوديته للقانون ، وما يصدق على سقراط يصدقه على الشعب الأثيني ، فقد كان الأثينيون عند اجتماعهم في الساحة العامة أصحاب السيادة تحت قبة السماء ، ولكنهم أيضاً كانوا يعترفون بسيادة القوانين(٣) .

القانون إذن هو المادة الروحية المشتركة في المجتمع ، وقد عبر عنها في شكل مادي ، وهو في هذا الوضع صاحب السيادة في المجتمع ، والقوة والتي تحقق تماسكه . وبما أن هذه المادة يجب أن تنتشر بين الناس بالتعليم أصبحت مهمة الدولة أن تعلم مواطنيها وفق القانون حتى تسري محتوياته في كيانهم فيصبحون أهلا لما يرثونه . وهنا

---

(١) مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ١١٦

(٢) المؤلف نفسه ص ١٤١

(٣) يقول أرسطو في « السياسة » في معرض الجدل إن الجمعية كانت تلجأ إلى المراسيم لكي تسيطر على القانون ولتبطل سيادته . وهناك ما يبعث على الظن كما سنرى فيما بعد أن أرسطو ينقل هنا فكرة خاطئة .

نلمس مبدأى أرسطو الأساسيين المتشابكين ، وهما سيادة القانون وتربية المواطنين وفق هذا القانون . يقول أرسطو :—

« إن حكم القانون أفضل من حكم أى فرد واحد ، ووفق هذا المبدأ نفسه ، إذا كان الأفضل أن يكون الحكم فى أيدى عدد من الأفراد ، فإن هؤلاء الأفراد يجب أن يكونوا حراساً على القانون وخداما له » (١).

ويقول أيضاً : « لا ترجى فائدة من أحسن القوانين ، حتى ولو صادق عليها كل مواطن في الدولة ، إلا إذا صاغ التعليم الناس ، ودربهم التعود بحيث يتشربون روح المجتمع الذى يعيشون فيه »(٢) .

فمهمة الدولة هى تدريب الناس وفقاً لقوانينها ، ومن واجب الحكام باعتبارهم عملاء الدولة وخدام القانون ، أن يباشروا أداء هذه المهمة . وعلى هذا نستطيع أن نفرق بين المشكلة التى كانت تواجه الدولة القديمة وتلك التى تواجه الدولة الحديثة . وهذا التفريق يساعدنا على فهم السبب الذى من أجله كان دور التمثيل النيابى فى الحالة الأولى أقل منه فى الثانية ، فاليونانيون كانوا يعتقدون أن هناك حاجة إلى التعليم لكى يشكل الرأى الاجتماعى ويجعله متسقاً ومنسجماً مع روح القانون القائم الذى له ثباته وجوهريته وسيادته . أما الاعتقاد الحديث فهو الحاجة إلى التمثيل النيابى لكى يجعل القانون ، وهو شىء يتصف بالتشكل والتغير والتبعية ، متسقاً ومنسجماً مع حركة الرأى العام أو « الإرادة العامة » صاحبة السيادة .

---

(١) « السياسة » لأرسطو ص ١٢٨٧ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٣١٠

ومن الواضح أن وراء هذه الاعتقادات المختلفة فكرة مختلفة عن القانون ، فهو فى نظر اليونان صاحب السيادة على المجتمع بوصفه المادة الموروثة التى تتكون منها سلطات الإلزام الأخلاقية والشرعية . أما نظرتنا نحن فهى أن القانون هو مجموعة من القواعد تجمعت شيئاً فشيئاً ولكنها فى حاجة مستمرة إلى إعادة النظر فيها ، وهذه القواعد تحدد العلاقات بين أعضاء دولة معينة ، وهى علاقات اقتصادية إلى حد كبير فى المجتمعات الصناعية المعقدة القائمة فى العصر الحاضر . حقيق أن اليونانيين أحدثوا تغيراً فى قانونهم ، غير أنه صحيح أيضاً أنهم ، بوجه عام ، كانوا يعتبرونه هبة وشيئاً دائماً لا يستحسن تغييره . « فالقانون ليس له قوة توجب على الناس طاعته إلا تلك القوة المستمدة من العادة التى يكتسبها الناس بتعلم روح القانون . وبما أن عملية التعلم هذه تستغرق وقتاً طويلا فإن الاستعداد لتغيير القوانين القائمة إلى قوانين أخرى يضعف سلطان القانون »(١)

هذا جو يختلف عن ذلك الذى نعيش فيه الآن . فنحن نفكر وفى أذهاننا صورة التقدم ، ولهذا نعكس العلاقة بين القانون والرأى العام . ذلك أننا نعلم أن الرأى العام يتحرك دائماً ، ونعتقد أنه يتحرك إلى الأمام ، وأنه يجب أن يدفع القانون فى مجراه كما يفعل المد . ولهذا نبتكر الهيئات التشريعية النيابية للتوسط بين الرأى العام والقانون ، وبوصفها أجهزة الرأى العام المعبرة عن وجهة نظره ، فإنها تعدل القانون لكى يتمشى مع هذا الرأى العام .

هذا الفرق بين وجهتى النظر هو الفرق بين مجتمع ينظر وراءه إلى ماض مقدس يعبر عنه قانون له السيادة ، ومجتمع ينظر أمامه إلى مستقبل أكثر جاذبية

---

(١) السياسة لأرسطو ١٢٦٩ ا ٢٠ ــ ٢٤ (٢ ، ٨ ، ٢٤)

يستطيع أن يعهد له بإحداث تغيير فى قانون هو فى حد ذاته دائم التغير . وهو كذلك فرق بين مجتمع لديه فكرة جامدة عن الرأى العام كشىء تكون فعلا ، وهو فى وضعه هذا ذو سيادة ، ومجتمع لديه فكرة متحركة عن هذا الرأى العام كشىء يتحور دائماً ، وهو فى كل مرة من مرات هذا التحور ذو سيادة .

والحق أن هناك نقاطاً تلتقى فيها فكرة الوضع النيابى بفكرة الوضع التعليمى ، فالفيلسوف جون ستيوارت مل يؤيد الحكومة النيابية على أساس أن المساهمة فى الوظائف العامة تكسب الخلق والذكاء نوعاً من التعليم ، ووجهة النظر هذه تبين التقارب بين الفكرتين ، ولكن رغم نقط الاتصال هذه فإن هناك هوة شاسعة بين الفكرتين .

وأفلاطون هو المفكر اليونانى الوحيد الذى لم يذهب إلى ما ذهبت إليه فكرة اليونان عن سيادة القانون ، ومع أنه سار وراء هذه الفكرة فى كتابيه « كريتون » و « القوانين » ، إلا أنه فى « الجمهورية » وفى « السياسى Politicus » يرفض فكرة سيادة القانون بالذات . ولقد كان رفضه هذا نتيجة تحمسه لأساس أخلاقى مثالى للمجتمع يسمو عن أية مجموعة جامدة من القانون ، ولم يكن بحال من الأحوال نتيجة اعتقاد بأن هناك هيئة تشريعية لها سيادة أعلى من القوانين التى يسنها . وكذلك لم يكن لهذا الرفض صلة بانحراف لدى أفلاطون عن المثل الأعلى التعليمى للدولة ، بل إنه على النقيض من ذلك كان نتيجة امتداد لهذه الفكرة . فلقد كان أفلاطون يشعر أن حكام الدولة ، إذا كان عليهم أن يعلموا المواطنين وفق الأساس الأخلاقى للمجتمع ، كان من الضرورى أن يتلقى هؤلاء من العلم ما يمكنهم من فهم هذا الأساس . فإذا ما فهموه وأصبح مستقراً فى أذهانهم وحياً فى ذكائهم ، كان هذا الذكاء الحى هو صاحب السيادة الحقة ، وكان لزاماً عليهم أن يعلموا زملاءهم المواطنين وفق ما فى هذه السيادة من حق وصواب . والواقع أن أفلاطون تناول مشكلة التعليم من وجهة نظر الحاكم أكثر من تناوله لها من وجهة نظر المواطن .

ذلك أنه كان قد رأى ، أو ظن أنه رأى ، عجز الحكام العاديين عن تفهم المبادىء الجوهرية للمجتمع السياسى ، وشهد بهذا العجز فى محاورة « جورجياس » دون أن يستثنى بركليس نفسه. ولقد رأى فى الفلسفة ودراستها علاج هذا العجز، ولهذا أوقف جهوده فى « الأكاديمية » لإيجاد هذا العلاج ، عن طريق دروس فى التدريب الفلسفى لتعليم مدرسة من الحكام المدربين . «والجمهورية» هى برنامج هذه الدراسة . غير أن الرجال الذين يدربون فى هذه الدراسة كان لابد لهم من أن يذهبوا إلى ما هو أبعد من الأساس الأخلاقى للمجتمع الذى يعبر عنه القانون الموروث ، ويصلوا إلى الأساس الأبدى الخالد الذى لا يتغير من عصر إلى عصر أو من مجتمع إلى غيره . « فالجمهورية » تبين المثل الأعلى اليونانى للتعليم فى ذروته ، ولكن ، لأن أفلاطون قد دفع هذا المثل الأعلى إلى هذه الذروة فإنه ابتعد به عن الأفكار اليونانية ، ولهذا رجع فى كتاب « القوانين » إلى داخل حدودهم ، وانتهت فلسفته ، كما بدأت ، إلى الدائرة التى كان الفكر اليونانى يدور فيها دائماً — وهى سيادة القانون الأساسى ، وتعليم المواطنين وفق هذا القانون(١) . فعلم السياسة أو قل فن السياسة هو العلم الذى يهدف إلى رفع الإنسان الاجتماعى بالتعليم الاجتماعى إلى مستوى الاشتراك فى المادة الروحية للحياة الاجتماعية — تلك المادة التى يعبر عنها قانون ذو سيادة .

---

(١) ومع ذلك فسوف نجد مبرراً للشك فى أن أفلاطون عاد قط إلى حدود القانون . فخاتمة كتاب « القوانين » تبين أنه حتى فى النهاية كان لا يزال ثائراً ضد سيادة القانون ومؤيداً لحكم الذكاء الحر . ويجب أن نضيف من وجهة أخرى أنه فى كتاب « السياسى » لا يرفض كلية حكم القانون . بل يسلم أنه فى بعض الظروف قد يكون «تالياً للوضع الأحسن».

الفصل الثالث

الفكر السياسي قبل السفسطائيين

من هوميروس الى سولون :

درج مؤرخو اليونان فى الوقت الحاضر على موازنة تاريخ اليونان القديمة بتاريخ العالم الحديث ، فنقرأ عن « العصور الوسطى » اليونانية و « عصر الإصلاح اليونانى » و « عصر النهضة اليونانى » . ويختلف المؤرخون فيما يعقدونه من مقارنات ، فبينما نرى أحدهم يقارن كل العصور اليونانية القديمة إلى نهاية القرن الخامس ، بفترة العصور الوسطى من تاريخنا ، على أساس أن الفترتين بدأتا بهجرات القبائل وانتهيتا « باكتشاف العالم والإنسان » ، إذ بنا نرى مؤرخاً آخر يقارن الفترة الأولى من تاريخ اليونان قبل مشرق النور فى أيام سولون بفترة العصور الوسطى من تاريخنا ، ويضع فترة « الإصلاح » و « عصر النهضة » فى القرن السادس . فإذا أخذنا بالمقارنة الثانية ، قلنا إن الفكر السياسى للعصور الوسطى اليونانية يمكن الرجوع إليه فيما كتبه هوميروس وهسيودوس ، وهما الشاعران الوحيدان فى ذلك العصر . وفى بعض الأحيان يقتبس من أقوال هوميروس ما يدل على أنه كان من المؤمنين بحق الملكية الإلهى . إذ يقول :

« من الأفضل ألا يكون هناك رؤساء كثيرون . فليكن هناك رئيس واحد ، ملك واحد منحه ابن كرونوس الصولجان والحكم(١) » .

---

(١) الإلياذة ٢ ـ ٢٠٤ ـ ٢٠٦ أذكر أنى سمعت السفير الألمانى فى إنجلترا يقتبس السطر الأول فى هذا المعنى منذ عشر سنوات .

غير أن هذه الأبيات إنما تشير فقط إلى القيادة فى وقت الحرب ، والـكلمات المذكورة وردت على لسان أوديسيوس وهو يوجهها إلى جيش اختل نظامه ، وهو يحاول بها أن يبث فيه روح الخضوع لقائده الأعلى . وكان يطلق على الملك فى أيام هوميروس لقب حاكم المجتمع . كما أن كل الزعماء فى القبيلة كانوا يحملون اسم «الأمراء» ويدعون جميعاً أنهم من سلالة الآلهة ، ولا يفترق الملك الفعلى عن زملائه إلا فى أنه الشخص الذى عينه المجتمع كله حاكماً عليه . وهكذا ترى أن القبيلة فى أيام هوميروس كانت ذات سيادة على نفسها ، وأن حاكمها الاسمى يتولى منصبه كممثل لها وناطق بلسانها . وبينما يعترف هوميروس بالملـكية على هذه الصورة ، فإن هسيودوس لا يعرف إلا زعامة يتولاها عدد من الأمراء ، وهو ينقد مقدما الرأى السفسطائى الذى كان يعتنقه « الأمراء » فى عصره والذى تعبر عنه فلسفتهم القائلة :

« خير لك أن تـكون شريراً من أن تـكون عادلا » ، فيقابل هذه الفلسفة بالإشارة إلى القصاص الإلهى(١) .

وفى أيام سولون الأولى (٦٠٠ ق . م) طلع فجر جديد . ففى القرن السابع كانت قد اجتاحت اليونان أزمة إقتصادية يمـكن تبين بوادرها الأولى فى أشعار هسيودوس ، إذ ابتلعت عمليات الرهن أرض الفقراء فضمها جيرانهم الأثرياء إلى أراضيهم . وكان من الضرورى خلق عقلية جديدة وقوانين جديدة لبلاد اليونان إذا أريد تجنب الفوضى . أما العقلية الجديدة فقد خرجت من معبد دلفى ، أما القوانين الجديدة فقد شرعها المقننون أمثال سولون . وكانت تعاليم دلفى مصدر إلهام لما يسمى أحياناً بحركة الإصلاح اليونانية حوالى سنة ٦٠٠ ق . م .

انتزعت دلفى نفسها من قبيلة الفوكسيين وأصبحت دولة كنسية . وكان لمعبد دلفى

(١) انظر قصيدته الأعمال والأيام . الأبيات ٢٤٨ — ٢٦٤ .

شهرته ، ولكهنته رواية قديمة عن أن إلههم أبولون هو مبتدع التطهير من جريمة القتل ، ولقد توسع الكهنة فى هذه الرواية حتى جعلوا إلههم هذا مفسراً للأخلاق اليونانية ومعبراً عن القانون اليونانى[١] ، وكان لب التعاليم الأخلاقية لهذا المعبد هو الحاجة إلى الاعتدال ، أما دروسه فهى تدور حول جمال الاعتدال والحاجة إلى تذكر أن لكل الأمور حدوداً يجب ألا تتخطاها ، « وأن الطريق فيما وراء أعمدة هرقل يجب ألا تطأه أقدام الحكماء أو البلهاء » (كما كان ينشد بندار مردداً أصداء دلفى)[٢] . وشهوة الكسب التى جلبت كل المتاعب السابقة يجب أن يكبح جماحها ، ويصبح شعار الحياة فى المستقبل « ألا مغالاة فى أى شىء » . وهكذا خلق تقليد قدر له أن يعيش طويلا وأن تتعمق جذوره فى الحياة اليونانية ، تقليد زاده قوة مبدأ « الحد » لفيثاغورس ، ووضحه فى شكله الكلاسيكى مبدأ « الوسط الذهبى » لأرسطو .

وإذا كان أبولون هو مفسر الأخلاق ، فهو كذلك المعبر عن القانون . ولقد كان هم المشرعين الذين اقترن نشاطهم بحركة « الإصلاح اليونانى » أن يطبقوا الدروس التى انبعثت من دلفى والتى تنحصر فى الاعتدال والوقوف عند حدود معينة . ولقد ظهرت بعد هذا رواية أخرى تتحدث عن سبعة حكماء ، لا يذكر التاريخ إلا واحداً منهم هو سولون ، وينسب إلى هؤلاء السبعة أن حياتهم كانت سلسلة من النشاط السياسى ، وأن فلسفتهم السياسية صاغوها فى قالب أمثال ، يقول عنها أفلاطون إنها كانت تتضمن بعض العناصر الصادقة تعلموها من التجربة أو عثروا عليها بعيونهم الفاحصة ، ولم يحيدوا عنها أبداً . والحق أن « أقوال الحكماء السبعة » كانت أخلاقية إلى حد كبير ، ولكننا نجد فى ثنايا هذه الأقوال الأخلاقية بعض الحقائق السياسية ، ومثل ذلك : « إن المنصب كفيل بأن يظهر المعدن الذى صنع منه

(١) انظر مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ٨٧، ٨٨ .
(٢) « أولب » ص٣، ٤٤، ٤٥ .

الإنسان »[١] . ويحدثنا أفلاطون أن هؤلاء السبعة مجتمعين أهدوا ثمار حكمتهم إلى معبدأبولون[٢]» فى دلفى مؤكدين بذلك ارتباطهم بتعاليم الإله ، كما يقال إن الأمفكتيين نقشوا أقوالهم على جدران المعبد حتى يبدو أنها استمدت شيئاً من قدسية الوحى الإلهى . ويقول جروت : « كانت هذه الأسماء الشهيرة مهد الفلسفة الاجتماعية »[٣] فى عصورها الأولى وكانت دلفى مصدر إلهام النشاط السياسى الذى قام به المقننون فى عصر سولون كما يحدثنا التاريخ ، شأنه فى ذلك شأن الفلسفة الاجتماعية . وكان هدف هؤلاء المقننين ، على قدر ما نستطيع الحكم عليه مما سجل من أعمال سولون ، أن يطبقوا دروس الاعتدال والتحديد على مجال الحياة الاجتماعية والسياسية ، « ويعيدوا إلى الدولة وحدتها بتقييد استعمال الثروة[٤] » .

ولقد سعى سولون إلى إدخال المثل الأعلى للمساواة الاجتماعية فى دولة مزقتها المنازعات بين الأغنياء والفقراء ، فحاول كبح جماح الأقوياء ومنعهم من استغلال ثرائهم دون قيد ، وبذل ما فى وسعه لرفع شأن الفقراء ، فمن ناحية ألغى الديون التى تراكمت على فقراء الفلاحين نتيجة لعمليات الرهن، ووضع حداً أعلى لملكية الأرض، وأصدر قوانين ضد الترف قيد بها حق الأثرياء فى بعثرة أموالهم بصورة تثير الحقد . ومن ناحية أخرى حاول أن يجعل من الفلاحين ملاكا لمزارعهم . ثم سهل للأجانب الإقامة فى أتيكا حتى يمارسوا بعض الحرف التى تتطلب المهارة . وبذلك شجع قيام الصناعة التى ثبت بمرور الزمن أن فيها خلاص الفقراء وإنقاذهم نهائياً من البؤس وعدم الاستقلال اللذين يصاحبان الوضع الزراعى المحض . بهذه الإجراءات وبغيرها سعى سولون إلى إيجاد المساواة الاجتماعية . ولقد قيل إن إنسانية قانون أتيكا تعكس التقوى والاعتدال فى خلق سولون ، ذلك أنه لكى يحمى الضعيف والمحتاج خول لأى

---

(١) يتحدث بلوتارخ عن الحكماء السبعة وهم يناقشون الشروط التى يجب توافرها لكى تحصل الدولة على أعظم سعادة . ويقرر أنه يورد الآراء التى أدلى بها كل واحد من السبعة .

(٢) بروتاجوراس ، ٣٤٣ب

(٣) « تاريخ اليونان » تأليف جروت ٤ ص٢٣ .

(٤) انظر مؤلف زمرن سابق الذكر ص ١٢٧

مواطن أثينى أن يقيم الدعوى بالنيابة عن شخص آخر ودون التعرض لأى خطر على نفسه إذا علم أن جرماً قد ارتكب فى حق هذا الشخص ، وبهذا الإجراء خطا سولون خطوة واسعة نحو إقامةعدالة أكيدة لاتحابى أحداً . ثم إن «قانون الجمعيات» الذى أصدره سولون هو أيضاً جدير بالملاحظة . يقول فيلاموفتز فى هذا الشأن :

« لقد وضع مبدأ أن الجماعةالتى لها عبادة مشتركة لها الحق فى أن تصوغ لنفسها قوانين تعترف الدولة بصلاحيتها بالنسبة لأعضاء الجماعة مادامت لاتتعارض مع قوانينها . وقد شمل هذا القانون حتى شركات السفن والشركات التى تخول لها الدولة حق امتلاك سفن حربية تهاجم بها الأعداء وقت الحرب ، وذكر هذه الشركات الأخيرة يدل بوضوح على تدمها . وهكذا أقيم مبدأ حرية الجمعيات . ومما له دلالته أن ديجست (مدونة) القانون الرومانى ترجع إلى قانون سولون(١) .

غير أن عمل سولون ذهب إلى أبعد من ذلك . فقد كان هدفه ، كما يتضح من أشعاره الإليجية التى يمهد فيها لعمله ويدافع عنه ، أن يضع قاعدة عامة للمساواة المتوازنة بمقتضاها لاتستطيع طبقة من الناس أن تدعى لنفسها حق التفوق الاجتماعى أو تتمتع بميزة سياسية دون حق . ويقول سولون فى هذا الشأن :

« لقد منحت الناس قوة كافيـة ، فلم أنتقصهم شرفا يستحقونه أو أعطيهم أكثر مما يستحقون . ولقد راعيت ألا يضار أصحاب النفوذ والأثرياء دون ذنب ، بل وقفت رافعاً درعى أحمى به الأغنياء والفقراء على السواء فلم أسمح لهؤلاء أو لهؤلاء أن يفوزوا دون حق » .

ولو أن الإنسان فكر بالعقلية الحديثة لكان من الطبيعى أن يقول إن سولون

---

(١) مؤلف فيلاموفتز سابق الذكر ص ٥٠ ، ٥١

كان مصلحاً قانونياً وواضعاً لدستور . والحق أن التفريق بين الاثنين كان غريباً بالنسبة لعصر سولون وللتاريخ اليونانى بوجه عام . فسولون لم يضع قانوناً دستورياً منفصلا ، كما أن شيئاً من هذا القبيل لم يكن له وجود فى أثينا أبداً . بل إن كل ما فعله هو أنه سن مجموعة القواعد التى سبق ذكرها بمثابة إرشادات لموظفى الدولة لضبط أعمالهم الإدارية . وبما أن الموظفين كانوا فى نظره خداماً للقانون، فقد دون القانون كتابة حتى تحل لائحة مسطورة مكان عرف غير مسطور ، وهو فى وضعه فكرة اليونان عن حكم القانون موضع التنفيذ قد أقام ضمناً أساس مشروع للدستور يرتكز على سيادة هذا القانون ووضع فيه الموظفين فى مكانهم ، خداماً له . ولكى يضمن أنهم يعملون وفق القانون جعلهم مسئولين أمام محاكم شعبية كان نظامها من ابتكاراته العظيمة . كانت هذه المحكمة هى محكمة « هيليايا » ، وهى محكمة شعبية تضم بضعة آلوف من القضاة ، وفيها يستطيع أفقر المواطنين أن يأخذ مكانه كقاض . وكان من حقها (إلى جانب نظر الاستئناف فى القضايا) أن تراجع سلوك أى موظف فى نهاية مدة خدمته . وبهذا « وضع سولون فى يد الشعب سيادة الحكم القضائى » . وإذا أخذنا بمبدأ أرسطو « أن صاحب السيادة على الحكم القضائى هو صاحب السيادة على الدستور » يكون سولون قد أقام ضمناً صرح السيادة الشعبية ، أو الديموقراطية[1] .

ولكن إذا أخذنا بالعمل الذى قام به فإنه إنما أقام الديموقراطية فى المجال القضائى فقط ، فلم يمنح الشعب الإشراف على السياسة العامة بقدر ما ضمن له أن يحكم قانونياً وفق قواعد[2] معروفة . وعلى أية حال فإن سماحه لفقراء الأثينيين بدخول الجمعية وإعطاءهم بذلك صوتاً فى انتخاب الموظفين لم يكن بالشىء القليل الأهمية ، وإن كانت أهميته تجىء فى المرتبة التالية لأهمية الهيمنة على السياسة العامة .

---

(١) « نظم الأثينيين » لأرسطو الفصل ٩ ، ١ « ترجمة الدكتور طه حسين »

(٢) انظر مؤلف زمرن سابق الذكر ص ١٣٠ ، ١٣١

والتفاصيل الكاملة لأعمال سولون ، فيما عدا تلك التى ورد ذكرها فى أشعاره الخاصة ، ما زالت اليوم موضع جدل، بل إن كثيراً من الجدل كان قائماً بين الأتينيين أنفسهم فى نهاية القرن الخامس حول معنى ما قام به سولون من أعمال ومداها . ولم يكن هذا الجدل من النوع الأكاديمى ، بل كان مرتبطاً ارتباطاً حيوياً بشئون واقعية . فالحزب الديمقراطى ، من ناحية ، كان يرى فيه أبا للديمقراطية كما طبقت فى زمن « بركليس » ، والمعتدلون ، من الناحية الأخرى ، وهم أصحاب نزعة أوليجاركية وقد حاولوا القيام بثورة سياسية فى سنة ٤١١ ، كانوا يعتبرونه أباً لدستور خلفه الأجداد من النوع الخليط المعتدل ، لاهو بالديموقراطى ولابالأوليجاركى، وكانوا يرون ضرورة رجوع أثينا إليه . ويبدو أن أرسطو سار وراء التفسير الثانى فى كتابيه « النظم الأثينية » و « السياسة » ،وكان يعتقد أن سولون وضع دستوره هذا بمزج العناصر المختلفة فى الدولة مزجاً مناسباً .

والحق أن فى فلسفة أرسطو السياسية الكثير مما يذكرنا بسولون ، فهو مثله يؤمن بسيادة القانون ، وكثيراً ما يشير إلى سولون بالذات عندما يقرر أن الشعب بأسره يجب أن يملك الحد الأدنى لنصيبه من السلطة السياسية أعنى حق انتخاب من يريدهم لشغل المناصب وحق محاسبة القضاة . وأكثر من هذا كله أن أرسطو كان يشبه سولون فى ميله إلى فكرة الدولة المحايدة المعتدلة التى تأخذ لنفسها مكاناً وسطاً ، وهى الدولة التى تمتزج عناصرها المختلفة امتزاجاً مناسباً ، بحيث لا تسمح لأى من هذه العناصر « أن تكون له الغلبة على العناصر الأخرى دون حق » .

وربما كانت هذه هى الفكرة الرئيسية التى ورثها اليونان من تشريع سولون وأشعاره الأيليجية ، فالدولة المحايدة التى كان على اليونان أن يبحثوا عنها طويلا وبشتى الطرق لكى ينقذوا أنفسهم من النزاع الذى استعر أواره بين القطاعات المختلفة من مجتمعهم ، تلك الدولة كان سولون هو أول من عرض فكرتها ، وكانت فكرة طبيعية بالنسبة للعصر المضطرب الذى عاش فيه . ففى ميجارا يعرض الشاعر ثيوجنيس

فى أشعارة صورة للتناقض الحاد بين الأخيار والأشرار ، وينوح على هزيمة الطبقة النبيلة الأصل أمام الغوغاء « المتدثرين بجلود الماعز ، والذين لا يعرفون شيئاً عن المراسيم أو القوانين(١) » . وإذا كان سولون قد قاد الدولة فى أثينا إلى المرفأ المنشود ، فإن ألقايوس فى ميتيلين لم يستطع فهم الرياح المتعارضة التى تنظم سفينة الدولة فحاول بيتاكوس إنقاذها بعد أن تمكن من نفى ألقايوس وزملائه النبلاء إثر ثورة قام بها ، وحكم البلاد حكماً ديكتاتورياً (من ٥٩٠ إلى ٥٨٠ ق . م) . وحتى إسبرطة ، وهى أكثر دول اليونان استقراراً لم تنج من المتاعب المؤلمة التى نشأت من مشاكل الأرض ، وكان على الإسبرطيين أن يواجهوا ثورة عارمة قام بها العبيد المظلومون فى مسينيا . ولم تكن قصيدة الشاعر تيرتايوس الذى عاصر هذه المتاعب وشاهد الثورة نداء إلى خوض المعركة فحسب ، بل كانت عظة سياسية تشيد بطاعة القانون .

الفيثاغوريون والأيونيون :

تقترن الفترة التالية من تاريخ اليونان ومن الفكر السياسى اليونانى بعصر النهضة الأيونى . لقد كانت حركة الإصلاح المنبعثة من دلفى دورية فى أصولها وطابعها ، إذ كانت دولة إسبرطة الدورية الكبيرة على اتصال وثيق دائم بدلفى ، ولهذا كانت تعاليم معبد دلفى تنحو نحو طرائق الحياة الدورية ، بدليل أن الأوانى الخزفية وفن البناء فى القرن السادس تنزع كلها نحو الأسلوب الدورى(٢) . أما فى مستعمرة أيونيا فقد كانت الأحوال مختلفة دائماً عنها فى أرض اليونان الرئيسية ، فهناك كانت حياة الناس منذ البداية فى تجاويف المدن حيث لم تجد المقدسات القبلية القديمة موطناً لها فى أى وقت من الأوقات ، بل ازدهرت بدلا منها عقلية دنيوية رشيدة يصاحبها طراز متقدم من المدنية المادية يكاد يكون خلواً من الخشونة .

---

(١) انظر ثيوجنيس — البيتان ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٢) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٣٤ .

وفي جو المدن الأيونية الدفيء انطلق الفكر والنقاش في حرية يتناولان كل شيء في السماء وفي الأرض ، وانصرف القوم إلى العلوم الطبيعية يساعدهم على ذلك إلى حد ما احتكاكهم بالشرق، وبدأوا منذ أيام طاليس Thales (حوالى ٥٨٥ ق.م) يبحثون المشاكل المادية لدنياهم ، فخبرهم من أمر العالم الطبيعي أنه يبدو مكوناً من عناصر كثيرة ، ولكنه عرضة لتغير يحيل كل عنصر منها إلى عنصر آخر . ولهذا أخذوا يجولون بأبصارهم هنا وهناك بحثاً عن الجوهر الفرد وهو المادة الأصلية الوحيدة التي كانت أساساً للعناصر كلها ، والتي نشأت منها جميع هذه العناصر . وانتهى بهم الأمر إلى إطلاق اسم « الطبيعة[1] » على ذلك الجوهر الأصلي الواحد الذي اشتقت منه جميع الأشياء . وقد يتسرع البعض في افتراض أن الناس قبل سقراط كانوا يدرسون الطبيعة وحدها ، وأن المفكرين لم يدرسوا الإنسان أول ما درسوا إلا نسجاً على منواله[2] . غير أن النتائج التي وصل إليها السابقون لسقراط فيما يختص بالمادة لم تكن مجرد نظريات لعلماء الفيزياء يتناولون فيها مشكلة كيميائية ، بل كانت بالنسبة لمن عرضوها على بساط البحث حلولا للغز هذا العالم تنطبق على حياة الإنسان بقدر انطباقها على حياة الأرض . كما أن النتائج الخاصة بعناصر الطبيعة المادية والعلاقات المتبادلة بين هذه العناصر ، كانت تتضمن نتائج مماثلة من عناصر الطبيعة الأخلاقية للانسان وما بينها من صلة ، وعن العناصر المكونة للدولة والكيفية التي تم بها اتحادها .

هذه الخطوة من حقيقة افترض أنها حقيقة طبيعية إلى الحقيقة الأخلاقية

---

(١) كانت الطبيعة تعني في نظر الأيونيين ما نقصده نحن بكلمة المادة . وقد وضعوا الخطوط الخارجية لنظرية المادة بالمعنى الذي يقصده العالم الطبيعي (مؤلف « برنت » سابق الذكر ص ٢٧) .

(٢) هذا الافتراض قائم على أساس أقوال أرسطو قارن كتابه فيما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا) ٩٧٨ ، ١ — ٤ ، ١٠٧٨ ب ١٧ — ١٩ . وبينما يتحدث أرسطو عن سقراط قائلا إنه تناول علم الاخلاق . إلا إنه لم يقل إنه كان أول من اتجه نحو علم الأخلاق ، بل ذكر أنه أول من أدخل التعاريف ، وأنه أدخل هذه التعاريف في علم الأخلاق .

المقابلة لها كان الفيثاغوريون فى القرن الخامس هم الذين اتخذوها عندما حولوا نظرية فيثاغوراس إلى نظام فلسفى . وفيثاغوراس هذا كان رجلا أيونياً من جزيرة ساموس (حوالى ٥٣٠ ق . م) استوطن جنوب إيطاليا وأسس فيه مدرسة . والوحدة التى حولوا إليها العناصر الطبيعية لم تكن شيئاً مادياً كما ادعى ذلك أغلب الفلاسفة الأيونيين ، بل كانت نظرية العدد غير المادية(١) ، وكان من السهل أن تمتد هذه النظرية إلى العالم الأخلاقى لسلوك الإنسان . ويمكن أن يقال كذلك إن المبدأ الأساسى فى هذا العالم الأخلاقى هو أيضاً مبدأ العدد أو قل القاعدة العددية(٢) ، وبهذه الطريقة وصل الفيثاغوريون الحديثون إلى فكرة العدالة ذلك أن العدالة فى نظرهم هى عدد من الأعداد مضروب فى نفسه ، أى أنه عدد مربع ، والعدد المربع يشكل انسجاماً كاملا لأنه يتكون من أجزاء متساوية عددها يساوى القيمة العددية لكل جزء على حدة . فإذا عرفت العدالة بأنها عدد مربع ترتب على ذلك أنها تقوم على فكرة أن الدولة تتكون من أجزاء متساوية . وكما أن العدد يظل مربعاً طالما بقى التساوى بين أجزائه ، كذلك تظل الدولة عادلة طالما تميزت بالمساواة بين أجزائها ، والعدالة ما هى إلا المحافظة على هذه المساواة . والسؤال هنا

---

(١) حقا كان الفيثاغوريون يعتقدون أن العدد يمتد فى الفضاء .

(٢) فكرة الامتداد هذه يمكن مقارنتها بما جاء فى محاورة « جورجياس » لأفلاطون ٥٠٧ أ – ٥٠٨ أ حيث يقول إن حب الذات يتناقض مع الزمالة والصداقة الطبيعية التى تربط الأرض والسماء ، وتتعارض مع نظرية المساواة الهندسية . ويبدو أنه يعنى أن الكواكب تسير فى انسجام لأن كلا منها يحافظ على مكانه المعين ولا يخرق المساواة بالتدخل فى شئون غيره . وعلى هذا النحو يجب على الناس أن يحافظوا على ما بينهم من زمالة بأن يبقى كل منهم فى مكانه المعين ولا يخرق المساواة بالتدخل فى شئون غيره حتى يحصل على المزيد . . . وهذا أيضاً ما ينادى به أفلاطون فى « الجمهورية » . فهو قد ورث الكثير من نظرية الفيثاغوريين ، وأكثر شىء ورثه منها هو نواحيها الرياضية ، فعالج الفلسفة من زاوية الرياضة ، بينما تناولها أرسطو من الناحية البيولوجية ، كما فعل إمبادوقليس . (انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ١١ ، ١٧) .

وربما كان هناك عنصر فيثاغورى فى المقارنة التى عقدها أفلاطون بين نظام العالم الإنسانى والعالم الطبيعى .

هو كيف يمكن المحافظة على هذه المساواة . والجواب على هذا أننا نستطيع ذلك بأن نأخذ من المعتدى الذى زاد نفسه ضخامة بأن جعل ضحيته تزداد ضآلة ، كل ماربحه من هذا الاعتداء ونعيده كاملا إلى صاحبه الذى خسره . ومن هنا جاء التعريف الآخر الذىعرف به الفيثاغوريون العدالة بأنها مقابلة المثل بالمثل : « بالكيل الذى تكيلون يكال لكم» . ومن الواضح أن فى فكرة العدالة هذه عناصر كان لها أثرها فى الاتجاه الذى اتخذه الفكر السياسى بعد ذلك(١) . فهنا فكرة أن الدولة هى مجموع أعداد متساوية ، وهنا أيضاً فكرة أن هدف الدولة هو تحقيق الانسجام أو التوازن الذى يطلق عليه اسم العدالة ، وهو الذى يحافظ على الاتساق الجميل بين الأعضاء . وفى « الجمهورية » يأخذ أفلاطون بهذه الفكرة عن العدالة ، ويصب فيها روحانية أسمى وصدقا أعمق . فالعدالة فى رأيه عملية تنسيق . ولكنه تنسيق يعطى لكل من الأجزاء المكونة للدولة — العقل والروح والشهوة — مكانه الحقيقى الملائم . وفى نظرية أرسطو عن العدالة « الخاصة » قد نستطيع تتبع الناحية العددية الرسمية لفكرة الفيثاغوريين . فنظرية أن العدالة هى تصحيح الأوضاع وإعطاء كل إنسان حقه كما وردت فى الكتاب الخامس من « الأخلاق » . وتطبيق هذه النظرية على التجارة كما جاء فى الكتاب الأول من « السياسة ». هذه النظرية وهذا التطبيق

---

(١) يقرر الأستاذ برنت فى كتابه « الفلسفة اليونانية الأولى » ص ٣١٧ وفى « الفلسفة اليونانية » ص ٩٠ — أن تعريف العدالة بأنها عدد مربع . هو « مجرد ألعوبة من ألاعيب الخيال القياسى » . غير إن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن فكرة هربرت سبنسر أن الدولة كائن عضوى ، ولو أن هذه الفكرة ، مع كل هذا ، هى جزء حيوى من نظامه . ومن السهل تطبيق الأقيسة الرياضية على العدالة . قارن مين Maine فى كتابه « القانون القديم » ص ٥٨ : « إن القسمة المتساوية للاعداد أو الأحجام الطبيعية ترتبط دون شك بفكرتنا عن العدالة . وقلة من الأفكار المتداعية تلتصق بالعقل ، ويصعب على أعمق المفكرين أن يبعدها عنه « مثل هذه الارتباط بين القسمة المتساوية للاعداد والعدالة .

قد يعود الفضل فيهما بعض الشيء إلى التعاليم الفيثاغورية[١] .

وهكذا ترى أن الفيثاغوريين في القرن الخامس قد يكونون هم الذين ساعدوا على نمو علم السياسة بتطبيقهم نظريات الفلسفة الطبيعية على الدولة . ولقد ذهب بعضهم إلى أبعد من تطبيق القاعدة العددية على فكرة العدالة ونادوا بنظرية سياسية محددة ، ولب هذه النظرية هو أن للحكمة حقا سماوياً في حكم الدولة ، وكانت نتيجتها الإيمان بملكية دينية تستند إلى حق إلهي وتحكم الرعية بمقتضى الحق السماوي Jure divino كما يحكم الله العالم ، ومن الجائز أن هذا الدرس جاء بعد القرن الخامس ، وأنه كان مجرد صدى لما قاله الملك الفيلسوف في « الجمهورية » ، ومن الجائز أيضاً أنه كان سابقاً لأفلاطون وساعد على التأثير فيه[٢] . ولقد جاء جيل من الناس بعد ذلك نسبوا إلى فيثاغوراس نفسه ، في القرن السادس ، تلك المبادىء التي كان يعتنقها تلاميذه فيما بعد وكانوا يعتقدون أن فيثاغوراس حاول وضع هذه المبادىء موضع التنفيذ ، وشاعت رواية أنه أسس في « كروتون » منتدى أعضاؤه ثلاثمائة من الشبان يحذقون الفلسفة كما كان يحذقها الحكام الذين تحدث عنهم أفلاطون ، ويحكمون الدولة مثلهم على ضوء فلسفتهم الخاصة . كما أن المبدأ الفيثاغوري القائل « إن ما يملكه الأصدقاء مشاع

---

(١) يفرق أرسطو بين « العدالة العالمية » التي توجه بوجه عام نحو المحافظة على النظام الأخلاقي والاجتماعي (وهي الناحية العامة للقانون وخاصة العنصر الجنائي فيه) ، وبين « العدالة الخاصة » وهي التي تتناول توزيع الحقوق على الأفراد بمعرفة الدولة ، وإصلاح ما يقع عليهم من ظلم . (قارن سير پول فينوجرادوف في مجلة كولومبيا للقانون ، نوفمبر ١٩٠٨) وهو يعترض في كتاب « الأخلاق » ٥ ، ١١٣٢ — ٢٢ على تعريف الفيثاغوريين للعدالة بأنها مقابلة المثل بالمثل ، ولكنه يقرر أن هذا العمل من جانب الدولة ، إذا روعي فيه التناسب ، فإنه يكون الالتزام الذي تلتزم به . وأنه ليس أساس ما تفعله الدولة من حيث توزيع الحقوق وإصلاح الأخطاء فحسب ، بل إنه ينظم معاملات المواطنين فيما بينهم ، كما أنه أساس التبادل التجاري .

(٢) قارن مقدمة الأستاذ كامبل لطبعة « بوليتكس » (رجل السياسة) ص ٢٠ ــ ٢٧ . ومن الجائز أن أفلاطون يشير إلى هذه المبادىء في محاورة پوليتكس .

فيما بينهم » قد فسر بأنه كان بشيراً بالشيوعية التى نادى بها أفلاطون. ومع ذلك فإن لنا أن نعتبر أن أصحاب هذه الروايات والتفسيرات الذين جاءوا بعد أفلاطون، قد تصوروا أنها آراء كانت تجول فى عقل هذا المعلم، ولكنها لم ترد على لسانه ipse non dixit أما العمل الذى حققه فيثاغوراس نفسه، والمبادىء التى كان ينادى بها فقد كانت من طراز أبسط . ومع أنه كان سابقاً لأفلاطون وبشيراً بمبادئه إلا أنه لم يفعل ما فعله أفلاطون من إعداد الشبان للحياة السياسية أو المناداة بالشيوعية . فإذا أبعدنا عن اسمه ما تطورت إليه تعاليمه فيما بعد على أيدى الفيثاغوريين الذين جاءوا فى عصر متأخر عن عصره كما قدمنا ، وإذا أبعدنا كذلك العناصر الأفلاطونية التى تسربت إلى ماروى عنه بعد ذلك ، إذا فعلنا هذا وجدنا أن كل ما فعله هو أنه أسس مجتمعاً معينا وغرس فى أعضائه « أسلوبا للحياة » . لقد كان أول شخص ، دون أن يكون آخر شخص: تمخضت له الفلسفة عن « قاعدة » يجب أن تنتشر بين حلقة أو جماعة من تلاميذه ومريديه ، ومن هنا يمكن القول بأنه كان بشيراً بأفلاطون ولقد أسس جماعته فى كروتون وهى مدينة فى جنوب إيطاليا ، ومع أن هذه الجماعة كان لها يد فى القلاقل السياسية ، غير أنه لايوجد دليل يعزز الرأى القائل بأنها سعت إلى التدخل فى السياسة ، أو أنها كانت فى جانب الطبقة الأرستقراطية . أما قاعدة فيثاغوراس فإنها كانت قاعدة شخصية لتطهير يحققه الإنسان بممارسة الطب ودراسة الموسيقى . وكان أعضاء الجماعة يمارسون الطب لتطهير الجسد ، والموسيقى لتطهير الروح ، وكان الطب بالنسبة لهم مسألة نظام غذائى ووقاية أكثر منه عقاقير وعلاج ، فكانوا يعيشون عيشة تقشف يحرمون على أنفسهم أطعمة معينة ويتناولون غذاء نباتياً بصورة جماعية . وهذا فى واقع الأمر هو أساس الشيوعية التى يقال إنهم كانوا ينادون بها . والفلسفة فى اعتقادهم هى أرقى أشكال الموسيقى (١) ، وكانوا يقصدون بالفلسفة دراسة العلوم وعلى الأخص الرياضيات ، فكان النصيب الذى ساهموا به فى هذا الميدان كبيراً . أما « أصالة » فيثاغوراس فإنها تنحصر فى أنه كان

---

(١) الموسيقى كما نقول نحن هى عبادة آلهة الفن وكل الآلهات التسع — أو عبادة آلهات الفنون الجميلة — لا ربات الشعر فحسب .

يعتبر الدراسات العلمية وخاصة علوم الرياضة أعظم مطهر للنفس(١) . ومن الواضح أن أفلاطون لا يدين لتعاليم فيثاغوراس بدين قليل . ذلك أن تدريب الحكام فى « الجمهورية » عن طريق الرياضة البدنية والوسيقى يقابل كثيراً تطهير النفس عن طريق الطب والموسيقى كما نادى به فيثاغوراس . ويؤكد أفلاطون أهمية النظام الغذائى كجزء من الرياضة البدنية (٤٠٣ ا — ٤١٠ ب) . والواقع أن القاعدة المنتظمة فى حياة اليونان الفعلية كانت ممارسة الطب فى الملاعب الرياضية ثم إن أفلاطون يشبه فيثاغوراس فى اقتناعه بقيمة الدراسات الرياضية . أما الموسيقى كما ورد ذكرها فى « الجمهورية» فإن أفلاطون يتدرج بها صعوداً فى عرضه لها من القيثارة وأشعار هوميروس إلى علوم الفلك والهندسة الفراغية .

وفى تعاليم فيثاغوراس عنصران آخران كان لهما أعمق الأثر فى أفلاطون وفى الفلسفة اليونانية بوجه عام ، أحدهما هو مبدأ « طبقات الناس الثلاث » — عشاق الحكمة وعشاق الشرف وعشاق الكسب . وهو مبدأ قد يكون له ارتباط بمبدأ « أجزاء النفس الثلاثة» — العقل والروح والشهوة . ولاشك أن «الجمهورية » تدين لمبدأ فيثاغوراس هذا بفضل واضح عميق فيما يختص بهذه النقاط ، فهيكل «الجمهورية» كله ، وهو الذى يقوم على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث ، وتحليل النفس إلى أجزاء ثلاثة يمكن أن يعتبر فيثاغوريا . كما أن نظرية « الحد » هى عنصر آخر فى تعاليم فيثاغوراس وكان لها أثرها فى أفلاطون وأرسطو على السواء . فقد وجد فيثاغوراس أثناء دراساته الموسيقية التى قام بها وفق المبادىء الرياضية ، أن النغمين المتداخلين فى بعضهما البعض من بين أنغام السلم الموسيقى الأربعة الثابتة ، تشكلان بطرق مختلفة «وسطا» بين النغمين النهائيين المتضادين ، المرتفع والمنخفض . وقد أدى به هذا إلى الاعتقاد

---

(١) انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٤١ — ٤٢ وهو الذى سرت على هديه فيما ذكرته عن الفيثاغوريين القدامى .

بأن « الوسط » هو مزيج أو خليط من نقيضين ، أو هو بلغة الموسيقى ، هارمونية أو انسجام بين هذين النقيضين . وبالطريقة نفسها وجد فى دراسة الطب أن الصحة هى اتزان القوى الحيوية والتنسيق بين المتعارض منها . وهكذا اعتقد أن « الوسط » هو « الحد » الطبيعى أو الحد المنظم الذى لابد أن تتصل به الأطراف المتضادة ، والتى عن طريق هذا الاتصال تصبح منظمة فى نطاق الطبيعة ، وقابلة للفهم بالنسبة للانسان كما أنها عند اتصالها بهذا الوسط تصبح مؤتلفة فى انسجام .

ولا يدخل فى نطاق هذا البحث تناول أثر هذا الاعتقاد على ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو أو على فكرتهما عن العلاقة القائمة بين « الشكل » بوصفه حداً وبين « المادة » . ولكن مما يتعلق بهذا البحث أن نظرية الحد ، والوسط بوصفه حداً ، لا يشك أحد فى أنها أثرت فى نظرية أرسطو السياسية . فالأمر لا يقتصر على أن أرسطو كان يؤمن بأن الثروة يجب أن يكون لها حد ، وأن حجم الدولة أيضاً يجب أن يكون محدوداً ، بل كان يؤمن بالدستور المختلط أو الدستور الوسط الذى يمزج بينه نقيضين هما الأوليجاركية والديمقراطية ، والذى يمكن الدولة القائمة فعلا من بلوغ وضعها أو شكلها الحقيقى . وهنا تمتزج نظرية فيثاغورس بما وضعه سولون موضع التنفيذ فتخلق فكرة الدولة المحايدة المعتدلة . غير أن فكرة الحد ، على قدر ما نعلم ، لم يطبقها فيثاغورس نفسه على السياسة ، بل إن خلفاءه من بعده هم الذين طبقوا مبدأ الحد على علم الأخلاق (فقالوا إن الفضيلة هى ما يقف عند حد وما يكون له نهاية ، وأن الرذيلة هى ما لا يقف عند حد وما لا يكون له نهاية) ، وهم الذين طبقوا قوانين العدد على السياسة ، واعتبروا أن العدالة هى من طبيعة العدد المربع كما رأينا .

ولم يقتصر تأثير المبدأ الفيثاغورى على نظرية اليونان بل تعدى ذلك إلى السياسة اليونانية . ولقد قيل ، كما ذكرنا سابقا ، إن الدستور الذى وضعه كليستثنيس فى أثينا وما فيه من منطق يشبه منطق العالم الفرنسى « سييه » Sieyés ، والطريقة

الرياضية التى عالج بها الحياة الأثينية — إن فى هذا الدستور ما يدل على تأثره بمذهب فيثاغوراس ، وقد قيل أيضاً إن كليسثينيس كانت له علاقة بمدينة ساموس، موطن فيثاغوراس . غير أن كل هذا يعتبر من قبيل التخمين البحت ، إذ ليس فى مقدورنا أن نتتبع أى أثر للفيثاغورية حتى القرن الرابع ، وفى هذا الوقت لم يكن هذا الأثر هو أثر فيثاغوراس نفسه ، بل أثر الفيثاغوريين الذين جاءوا بعده ، ذلك أن مدينة طيبة كانت قد وقعت تحت تأثيرهم ، فكان الفيثاغورى « ليسيس » Lysis معلما لإپامينونداس ، وكان هذا يسميه والده ، ويحدثنا أرسطو عن طيبة « أنه بمجرد أن أصبح حكامها من الفلاسفة بدأ فيها عصر الازدهار » (١) . وكذلك كان أركيتاس من مدينة تارينتوم فيثاغورياً شهيراً عاش فى القرن الرابع ، وظل فترة طويلة صاحب الصولة فى بلده ، وتقلد منصب القيادة فيها سبع مرات مع مخالفة ذلك لقانون قائم إذ ذاك . ومن الطبيعى أن رجلا كهذا ، كان قائداً لمدينته ومعلماً للفلسفة يتلقاها على يديه تلاميذه فى حديقة داره بمدينة تارينتوم ، رجلا كهذا من الطبيعى أن يكون أنموذجاً «لجمهورية»(٢) أفلاطون . والحق أننا إذا ذكرنا أن أركيتاس كان يعيش فى تارنتام ، وأن إپامينونداس كان يعيش فى طيبة ، فى نفس الوقت الذى كان أفلاطون يكتب فيه « جمهوريته » ، إذا ذكرنا هذا بدأ كتاب « الجمهورية » يأخذ فى نظرنا مظهرا عملياً لا شك فيه .

فإذا ما تحولنا من تاريخ الفيثاغورية إلى قدامى الفلاسفة الأيونيين فى آسيا الصغرى ، وحاولنا معرفة المدى الذى وصلوا إليه فى تطبيق نتائجهم الطبيعية على التفكير السياسى ، إذا فعلنا ذلك فإننا ندخل فى موضوع أكثر غموضاً . فإن أعضاء المدرسة الأيونية كانوا ، كما رأينا ، من علماء الطبيعة منصرفين إلى مشكلة المادة ، يحاولون اكتشاف الوحدة الجوهرية (الماء أو النار أو الهواء) التى تكمن تحت

---

(١) أرسطو « رطوريقا » ٢ ، ٢٣ ، ١١

(٢) كان أفلاطون يعرف أركيتاس شخصياً .

كل « مظاهر » هذه المادة . ومن الصعب علينا معرفة مدى معالجتهم للحياة الإنسانية فى تعاليمهم وكتاباتهم . ومن الجائز ، كما يقول البعض ، إن كل مؤلفاتهم التى تحمل اسم « عن الطبيعة » قد عالجوا فيها السياسة ، وإن كان من المؤكد أن كتاب هيرقليطس « عن الطبيعة » كان مكونا من ثلاثة أجزاء ، خصص جزءاً منها للسياسة (١) ، غير أن ما سجل عنه من أقوال (٥٠٠ ق . م) تمس السياسة هو من قبيل الأمثال المتناثرة الشبيهة بأمثال « الحكماء السبعة » ، ولا تشير إلى نظرية سياسية . ومن أقواله تلك لو أن الشمس حادت عن مدارها ، فإن آلهة الانتقام تتعقبها ، وهو قول جرى على لسانه نتيجة درايته بالقوانين الطبيعية للكون ، ويقابله من أقواله السياسية إن الناس يجب أن يدافعوا عن قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم . وتظهر هذه الموازنة بين قانون العالم وقانون الدولة فى أقوال أنا كسماندر ، أحد السابقين لهرقليطس ، عندما يتحدث عن العناصر الطبيعية قائلا « إنها تظلم بعضها بعضاً ، فتدينها العدالة ، وتدفع ثمنا لهذا الظلم » . وبهذا يفسر ظاهرة التغير غير أن أنا كسماندر إنما يعقد تشبيها بين دنيا الإنسان ودنيا المادة ، كما أن هرقليطس لم يذهب إلى أبعد من عقد التشبيهات . والموازنة التى يعقدها هى بين المادة والنفس الإنسانية ، أما النظرية التى ينادى بها فهى أن النار هى الأصل الطبيعى الواحد لكليهما . وهرقليطس على أية حال من علماء الطبيعة الأيونيين ، وأقصى ما تصل إليه فلسفته هو تشبيه التكوين الطبيعى للمادة بالتكوين الطبيعى للنفس . فتراه يقرر أن هناك نضالا أبدياً بين النار والماء ، فالنار مبدأ الحياة والماء مبدأ الموت ، « فالنزاع موحد كل شيء » ، غير أن واجب الإنسان والعالم —

---

(١) يقول ديوجينيس لايرتوس ، ٩ ، ٥ : إن هذا المؤلف كان مكوناً من ثلاثة أجزاء تشمل كل شيء عن اللاهوت والسياسة . ويضيف إلى ذلك أن أحد المعلقين وهو ديودوتس قال إن المؤلف تحدث عن السياسة ولم يتحدث الطبيعة . وما ورد فيها عن الطبيعة كان من قبيل التمثيل أو التوضيح . ومهما كان خطأ هذا القول فإنه يبين أن أحد المعلقين كان يرى أن هرقليطس قد انتقل من الطبيعة إلى السياسة .

وما ينشده كلاهما من عدالة وصدق — هو أن يتمسكا بالنار ، لأن الصدق يكمن في هذه المادة الأصلية المشتركة ، وهى النار فى الكون الطبيعى والنار فى النفس البشرية . وهذه النار الباعثة للحياة تتخلل كل شىء . « وعلى المفكر أن يتمسك بها دون اعتماد على حكمته الشخصية ، كما تتمسك المدينة بالقانون » . « وكل القوانين الإنسانية إنما تستند إلى القانون السماوى الأوحد الذى لا حد لقدرته والذى فيه الكفاية وأكثر من الكفاية لكل هذه القوانين» . وهكذا يفسر القوانين الإنسانية بالقانون الطبيعى للعالم ، ويقرر أن القانون الطبيعى يكسب قوانين العالم الأخلاقى حياة ، وأن القوانين هى انبعاثات من هـذا القانون الأوحد ، أو قل إنها هيا كل تتجسد فيها المادة المشتركة للنفس والعالم ، وهى النار . هذا الاتجاه الفكرى دفع هرقليطس إلى اتخاذ موقف أرستقراطى . فتراه يقول : « رغم أن الحكمة شىء شائع ، إلا أن الجماهير يعيشون كما لو كانوا ذوى حكمة خاصة بهم » ، ولكن « هل تملك الجماهير حكمة أو تعقل ؟ إن أكثرهم أشرار ، وقلة منهم أخيار » . « إن أهل إفيسوس يجب أن يشنقوا أنفسهم لأنهم طردوا هرمودوروس ، وهو أفضل رجل فيهم قائلين إنهم لا يرغبون فى أن يوجد بينهم رجل يفضلهم جميعاً» . ويرد هرقليطس على ذلك قائلا « ولكن واحداً فى نظرى يعدل عشرة آلاف من الناس إن كان أفضلهم » . إن من حافظ على نقاء نفسه وتمسك بالنار هو الحاكم الطبيعى للناس . هكذا يرى هرقليطس ، وفى هذا الرأى مسحة أفلاطونية ، لأن الرجل الواحد الذى يتمسك « بالمادة المشتركة » والذى تتجلى له فكرة الخير كما يقول أفلاطون ، هو فى نظر هرقليطس أفضل من عشرة آلاف . ومع ذلك فإن تفكير هرقليطس ينطوى على شىء من العالمية الرواقية ، فهو يرى أن «الرجل الحكيم» ينال الحكمة من تمسكه بالوحدة المشتركة التى تسرى فى العالم كله ، والدولة المثالية لمثل هذا الرجل سوف تكون بمرور الزمن دولة تشمل العالم أجمع .

ولقـد كان لبعض الفلاسفة الأيونيين أثر فى السياسة الفعلية فإذا اعتبرنا اكسينوفانيس من الفلاسفة ، فإننا نستطيع القول إنه كواحد من هؤلاء الفلاسفة

كان مدفوعاً بحافز عملى غالب عليه . ذلك أنه كان حياً ويكتب أشعاره الإليجية فى نهاية القرن السادس عندما بدأت الفجوة بين اليونان والشرق الفارسى تزداد اتساعاً ، فسعى إلى بث القوة فى أبناء وطنه والمباعدة بينهم وبين الشرق الذى كانوا على صلة وثيقة به ، بتعليمهم الدروس المستمدة من حركة الإصلاح القائمة فى دلفى ، وكان يهدف بذلك إلى التوفيق بينهم وبين يونانى البر اليونانى . ولقد كان المذهب الدنيوى الأيونى قدهز أركان الاعتقادات السائدة فى الآلهة ، فاستخدم اكسينوفانيس نتائج العلم الأيونى فى مهاجمة تعدد الآلهة وفى إثبات عدم وجود تلك الآلهة التى كانوا يعبدونها ، مدفوعا فى ذلك باحتقاره للأساليب التى كانت تمثل الآلهة فلا تجعل منهم إلا لصوصاً وزناة ، ولا تشجع إلا على الرذيلة . ولم يظهر بين الأيونيين من له هذه النزعة العملية الواضحة ، ولو أن بعض الفلاسفة الذين كانوا يعترفون بأنهم فلاسفة كانوا يهتمون بالشئون العملية ! فمما يقال عن هرقليطس إنه رفض أن يقوم بأى دور فى الحياة العامة بمدينة إفيسوس! ولكنه على أى حال كان « ملكاً » لها وكاهناً لفرع من فروع الشعائر الدينية السرية .

وكذلك يذكر عن طاليس (حوالى ٥٨٥ ق.م) أول علماء الطبيعة الأيونيين ، أنه حرض الأيونيين فى آسيا الصغرى على تكوين اتحاد فدرالى كان مقر حكومته مدينة تيوس . هكذا يقول هيرودوت ، ويضيف إلى ذلك أن اقتراح إنشاء هذه الدولة الفدرالية هو شىء له أهميته . وعلى النحو نفسه كان لفلاسفة إليا Elea فى القرن الخامس تأثير فى السياسة ، وهؤلاء الفلاسفة كانوا يمثلون ثورة ضد كل الفلسفة الطبيعية السائدة حتى ذلك الحين . فيذكر عن پارمينيدس أنه وضع قوانين لمدينة إليا ، أما تلميذه زينون فيقول عنه استرابون إنه دافع عن حرية بلده ضد أحد الطغاة فاستحق تقدير دولته . كذلك سجل التاريخ نشاطاً مماثلا عن إمبادوقليس من مدينة أجريجنتم وهو شاعر وفيلسوف وبيولوجى لاينتمى إلى أية مدرسة فكرية ، بل يبدو أنه كان زعيماً ديمقراطياً فى مدينته ينادى بالمساواة . وقد حطم لجنة « الألف » فى مدينة أجريجنتم ، ورفض أن يكون ملكاً على البلاد عندما عرض عليه الملك .

الانتقال من الفيزيائيين الى الانسانيين :

إذا تحولنا إلى أثينا قرب نهاية القرن الخامس وجدنا أول فكر سياسى حقيقى له وجود مستقل عن النظريات الفيزيائية . فمهما كان من أمر الاهتمام الكبير الذى أولاه الفلاسفة الفيزيائيون للحياة السياسية ، فإن نظريتهم السياسية لم تكن إلا فرعاً من دراستهم للكون . وحدثاً جاء نتيجة محاولتهم العثور على المادة الأصلية التى اشتق منها هذا العالم المتغير . وإذا حاولنا معرفة ما كان الأثينيون يفكرون فيه فى نهاية القرن الخامس ، رأينا قوماً يفكرون أول شىء فى السياسة وفى دنيا سلوك الإنسان ونظمه ، فإذا تناولوا الفيزياء فإنما يفعلون ذلك « للايضاح » ولايجاد الأمثلة التى (يتصورون أنها تصلح لأن تكون براهين) لأفكارهم السياسية (١) . وكان علم الفيزياء قد جاء إلى أثينا على يد أناكساجوراس أيام سطوة بركليس الذى ربما أدخل فلسفة أيونيا كجزء من سياسة يهدف بها إلى إعطاء الأثينيين شيئاً من المرونة وتفتح العقل الذين تميز بهما أقاربهم عبر البحر(٢) . ويحدثنا ديوجينس لايرتيوس أن أرخيلاوس من مدينة أثينة وهو تلميذ أناكساجوراس وأستاذ سقراط ، كان آخر الفيزيائيين وأول الأخلاقيين ، وكان يحاضر فى القانون والعدالة . وهو أول من أذاع التفريق الشهير بين الطبيعة والقانون فى دنيا المسائل الإنسانية ، وكان من تعاليمه « أن النبيل الخسيس يرجعان إلى العرف لا إلى الطبيعة »(٣) .

---

(١) وهذا عكس ما رأيناه فى حالة أناكسياندر وهرقليطس ، فقد كانا يأخذان من السياسة ما يناقشان به الفيزياء ، أو من الإنسان لمناقشة المادة . أما الأثينيون فإنهم كانوا يأخذون من الفيزياء ما يناقشون به السياسة . وقد نجد شبيهاً لطريقة المناقشة هذه فى Phaenissae للشاعر يوريبيدس حيث قال إنه كما أن الليل والنهار يتعاقبان على مدار السنة ، كل منهما يخلى مكانه للآخر ، كذلك يجب أن يكون هناك مساواة وتبادل فى المناصب فى الدولة . وكذلك يستخدم إفلاطون فى « الجمهورية » تشبيهات طبيعية ليبرربها فرض الواجبات السياسية نفسها على الرجل والمرأة . كما أن أرسطو يبرر الرق فى الجزء الأول من كتاب « السياسة » بأمثلة من الخضوع فى مجال الطبيعية .

(٢) « الفلسفة الإغريقية الأولى » تأليف برنت ص ٢٧٧ .

(٣) الطبعة الثامنة من « رتروبرلر » فقرة ٢١٨ ب .

كان من الطبيعى أن يتحول اليونانيون ، والأثينيون بنوع خاص، من معالجة لغز الكون (لأن مفكريهم بدأوا بأعظم شىء أولا) إلى معالجة لغز عالم أصغر، فيبحثون فى طبيعة الدولة وعلاقتها بالفرد . وبعد المحاولات التى قام بها الفيزيائيون الأيونيون لكشف سر المادة الطبيعية وللوصول إلى أساس واحد لكل مايعتورها من تغير،كان لابد من حدوث رد فعل يدفع بالناس إلى دراسة الإنسان ، وهو رد فعل جاء من ناحية رجال يهتمون بالطبيعة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بعلم الفيزياء[١] . وكان من المتوقع أن اليونان ، وقد اعتقدوا أن الدولة هى نظام أخلاقى وأن كل مواطن هو عضو فى هذا النظام ، كان من المتوقع أن يبدأو بالدولة عندما تحولوا من الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . غير أن السفسطائيين فى نهاية القرن الخامس لم يفعلوا ما كان متوقعاً ، بل إنهم ضمنوا تعاليمهم (أو على الأقل تعاليم أولئك الذين تناولهم أفلاطون) أن الفرد قائم بذاته ، أو قل إنهم كانوا يمجدون الفرد . ويبدو أن الفكر السياسى كان قد تطور إلى درجة جعلته يتجه نحو مذهب الفردية ، وظهرت روح ثورية جديدة . وحتى ذلك الحين كانت فكرة الطبيعة تستخدم فى حدود المحافظة على القديم ، وكانت فائدتها ، إن كانت لها فائدة ، أنها استغلت لتبرير النظام القائم للأشياء ومساندة العادات الموروثة عن الأجداد . لقد وجد الفيثاغوريون فى تفسيرهم للطبيعة أساساً للعدالة ، أما هرقليطس فدفع به ما كان يفهمه عن ثبات « المادة المشتركة » إلى تأكيد عظمة القانون الإنسانى ، فإذا ما جاء دور السفسطائيين فإننا نجدهم يستعملون « الطبيعة » كاصطلاح معروف ، ولكن « الطبيعة » كما استخدموها ، كثيراً ما كانت هدامة ، فهى فى نظرهم تناقض القانون أو العرف وتشكل مستوى إذا حكم على الدولة وقانونها بمقتضاه وجد بهما قصور . فكيف جاء هذا التغير العظيم ؟

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ١٠١

(٢) فى الواقع أن السفسطائيين ما زالوا مؤمنين بالدولة ، إذا أصلحت وأعيد بناؤها .

الفصل الرابع

النظرية السياسية للسفسطائيين

ظهور التفكير الأخلاقى والسياسى :

كانت النزعة الطبيعية للفكر اليونانى القديم هى قبول نظام الدولة والنظم التى تنفذها دون اعتراض أو مناقشة ، فقد كان الناس يولدون ويعيشون ويموتون فى ظل عادات قديمة لم يعرف أحد شيئاً عن نشأتها ، بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية. وكان المسلم به قطعاً أنها عادات جوهرية جامدة ، وبما أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد وضع للناس قانون ، فإن العادة المستقرة (أو الحق) كانت تكفى لأن يهتدوا بها فى حياتهم ، وكان الشعور بوجود نظام حتمى للحياة الإنسانية قوياً إلى حد أنه إذا قورنت بهذا النظام حياة الأرض بكل ما فيها من تدفق وتغير ، وبما يعتورها من عواصف وبرق ، بدت هذه شيئاً لا يمكن تقديره أو تحديده . أما فى محيط الحياة الإنسانية فقد كان كل شىء معيناً ، فإذا فعلت هذا كانت النتيجة تلك . لم يكن حال الطبيعة هكذا . « فالإنسان يعيش فى حلقة سحرية من القانون والعادة ، بينما الدنيا بأسرها لا قانون لها » ، وكما رأينا ، تمكن مفكر مثل أناكسماندر من محاولة إدخال النظام فى العالم الطبيعى بأن بين أن هذا العالم يخضع لمبدأ « العدالة » فى كل تغيراته، وانتزع حجة من القانون الإنسانى الذى هو حقيقة لا شك فيها، تؤيد ماذهب إليه من احتمال وجود قانون لهذا العالم . ومن وجهة أخرى عندما تبين الناس أن فى هذا العالم قانوناً ، كان من الطبيعى أن يستخدموه لتوضيح وتأييد القانون الإنسانى، وهو مماثل لقانون العالم ويساويه فى أنه نافذ المفعول . غير أن مجرى التاريخ كان

رغم ذلك يقوض أسس استقرار النظام الإنسانى، ذلك أن الاستعمار ، الذى أدى إلى تكوين دول جديدة أقامها الإنسان بما فيها من قوانين، كان كفيلا بتجريد الإنسان من رداء العادات القديمة ، وبزعزعة الاستقرار التقليدى . كذلك قامت حركة دينية جديدة ، وظهرت شعائر حديثة ونظام « للأسرار الدينية » نتج عنهما فى بعض الأحيان نمو جمعيات دينية مستقلة عن الدولة ، وترتب عليهما أحياناً أخرى ، كما حدث فى أثينا ، تغيير ديانة الدولة التى قبلت دخول هذه الشعائر فى حظيرتها . ثم نشط المشرعون فى دول كثيرة ، فسن سولون قوانين لأثينا ، ووضع كاروندإس قوانين لكاتانا ، وبهذا أصبح واضحاً أن فى مقدور الإنسان وضع القانون ، فهل كان هذا شأن سائر القوانين ؟ وهل سن المشرعون قوانين فى كل مكان ، وهل اتخذت الشعوب لنفسها قوانين فى سائر البقاع ؟ فإذا كان الأمر كذلك كانت النتيجة الطبيعية أن الدولة وقانونها هما من وضع أحد المشرعين المقننين، أو من خلق عرف جرى عليه الناس ، وعلى أية حال ، أصبح واضحاً أن القانون الموضوع يختلف من مدينة إلى أخرى ،وكان من الطبيعى أن يتساءل الناس عما إذا كان هناك أصل واحد أو طبيعة واحدة تكمن تحت كل ما يعترى القانون من تغيرات . هذه هى مشكلة المادة التى كانت قد شغلت أذهان الأيونيين ، والتى أصبحت الآن مشكلة الإنسان ، ذلك أننا نواجه فى دنيا الإنسان تعارضاً بين الطبيعة أو الجوهر الدائم ، والقانون أو العرف المتغير ، وهو يقابل التفريق الذى نادى به الفلاسفة الأيونيون بين الأساس الطبيعى للفرد الدائم « والظاهر » الطبيعية الكثيرة المتغيرة ، فى هذا العالم المنظور .

وبينما كان التاريخ يسير نحو هذه النتائج ، كان نمو المعرفة الإنسانية يتجه الاتجاه نفسه. ذلك أن معلومات جديدة جمعها الرحالون ودونها القصاصون والرواة القدامى، فعرف الكثير عن عادات شعوب وقبائل مختلفة ، وزاد الاهتمام بعلم الأنثروبولوجيا

فى أثينا فى القرن الخامس[١] . ولقد وجد المصلحون الاجتماعيون فيما كان يروى عن عادات أبناء الطبيعة البدائيين ، وعن نقاء أهل الشمال الأقصى وسكان ليبيا الذين لم يفسدوا بعد مادة يستخدمونها حججاً تؤيد الشيوعية أو الاختلاط . وإذا كانت دراسة الأنثروبولوجيا تؤدى إلى أية نتيجة علمية ، فلا بد أنها حفزت الناس ، وهم يتأملون ذلك التنوع غير المحدود فى عادات الهمج ، على الشك فى وجود أى قانون طبيعى أو عالمى . فقوانين الطبيعة هي نفسها اليوم وبالأمس ، فى اليونان وفى فارس ، والنار تشتعل فى كل زمان ومكان ، ومع ذلك فهناك عشرات أو مئات من عادات الزواج أو دفن الموتى[٢] ، ولا يوجد شىء واحد مشترك فى كل مكان ، ولهذا لا يمكن أن يكون فى هذا النطاق شىء واحد خلقته الطبيعة ، بل إن الإنسان هو الذى أوجد كل شىء . فالقانون هو العرف ، والدولة نفسها أساسها عقد[٣] .

ولهذا فإن دراسة الفيزياء بينما كانت قد اتجهت نحو فكرة الجوهر الفرد الذى يعتبر أصل كل أشكال المادة ، نجد الدراسة الأنثروبولوجية لدنيا الإنسان تتجه نحو فكرة التنوع اللانهائى فى النظم الإنسانية ، أى أن العلاقة القديمة قد عكست ، فالطبيعة تتبع قانوناً واحداً ، بينما يتنقل الناس بين قوانين كثيرة . وهكذا حدث تعارض بين الفيزياء والأنثروبولوجيا ، وترتب على هذا الوضع وجود تعارض بين القانون

---

(١) إن التفاصيل الأنثروبولوجية فى كتابات هيرودوت دليل كاف على هذا الاهتمام .

(٢) لاحظ هيرودوت الفروق فى عادة دفن الموتى . كما علق الشاعر يوريبيدس على أن بعض الناس يولولون وراء الجنازات وبعضهم يمزحون . ويقول (برنت) فى ص ١٠٧ من كتابه « الفلسفة اليونانية » إن هيرودوت كان يدفعه الشك إلى التأكيد بأن التقاليد والعرف هى الشىء الوحيد الملموس الذى يمكن الاعتماد عليه .

(٣) طبقت هذه الآراء نفسها على مشكلة اللغة . فمن ناحية بذلت محاولات لإثبات أن اللغة لها أصل طبيعى يتمثل فى صيحات التعجب التى تصدر من الإنسان بطريقة لا إرادية . ومن ناحية أخرى كانت المحاولة لاثبات أن اللغة هى أشبه بلائحة اتفق عليها الناس تسهيلا للتفاهم . انظر « مفكرو اليونان » تأليف Gompery ص ٣٩٤ .

الطبيعي والعادات الإنسانية . وربما كان هذا إلى حد ما هو الذى أوجد التناقض بين اصطلاحين أحدهما وليد دراسة علم الطبيعة ، والآخر وليد دراسة النظم الإنسانية(١).

والواقع أن حركة التاريخ في القرن الخامس، وهى التى اتصفت بالسرعة والقوة قد جعلت التغير أمراً حتمياً ، كما أن المجهود العظيم الذى بذل فى الدفاع القومى ، شأنه شأن الحروب الفارسية ، لا بد أنه كان حافزاً على حرية الفكر ، لأنه رفع الوعى الذاتى القومى والفردى . ويقول أرسطو فى هذا الشأن : « اندفع الناس إلى الأمام بعد الحروب الفارسية ، يملأ صدورهم الزهو بما حققوه من أعمال فاعتبروا كل أنواع المعرفة ميداناً يصولون فيه ويجولون دون تفرقة بين هذا وذاك ، بل ذهبوا ينشدون الأوسع فالأوسع من الدراسات »(٢) . وكانت هذه الصحوة ، التى تشبه صحوة إنجلترا فى عصر إليصابات ، أعظم قوة فى أثينا منها فى أى مكان آخر ، ثم جاء التغير السياسى فى أعقاب حرب الاستقلال ، وزادت زعامة حلف ديلوس (٣)

---

(١) يبين سوفوكليس فى مسرحية « أنتيجونا » وسيلة أخرى عرف بها الناس الفرق بين الطبيعة والقانون . فقانون الدولة يحرم على أنتيجونا أن تدفن أخاها ، غير أن قانونا أعلى كان يحتم عليها أن تفعل ذلك . « إن القوانين غير المكتوبة التى لا يعرف أحد مصدرها » يجب أن يكون لها الغلبة على قوانين الدولة (أنتيجونا ، ٤٥٣–٤٥٧ ، أوديب ملكا، ٨٦٥ وما بعده . ويبدو أن مشكلة « الصراع بين القوانين كانت تشغل بال سوفوكليس : فهى تعود إلى الظهور فى مسرحية اياس .

(٢) « السياسة » ١٣٤١ ، ا ٣٠ – ٣٢

وبهذه المناسبة يمكن القول بأن الحروب الفارسية أصابت نفوذ « دلفى » بضربة شديدة ، وكان لها أثر كبير فى إضعاف سيطرة الدين على العقلية اليونانية . فالإله أبولون كان موقفه فى هذه الحروب » حياديا شائناً ، (زمرن الكتاب عينه ، ص ١٧٧). وكان الناس لا الآلهة هم الذين أنقذوا اليونان . ولذلك احتل مذهب « الانسانية » مكان الدين وفى هذا ينشد سوفوكليس . قائلا :

ليس بين جميع القوى ما هو أقوى من الانسان ، إلى درجة تدعو إلى العجب .. فقد علم نفسه اللغة ، والتفكير اللماح الذى يسبق الريح ، وأساليب المعيشة فى المدن (أنتيجونا ، ٣٣٢ ، ٣٥٥ – ٣٥٦) .

(٣) عصبة أو اتحاد تألف سنة ٤٧٨ ق. م برآسة أثينا لمواصلة الحرب البحرية ضد فارس – وكان تقرير سياسة الاتحاد فى يد جمعية وطنية – أما قيادة الحرب فكانت فى يد أثينا وحدها . (المترجم)

من فخر أثينا ، كما أن التغيرات السياسية في داخل أثينا نفسها فتحت ميداناً حراً للمناقشة الشعبية في الجمعية الوطنية ودور القضاء وأكسبت القدرة على التفكير والتعبير عن الآراء قيمة عملية . وكانت مهمة السفسطائيين أن يعبروا عن هذا الوعي الذاتي الجديد ويشبعوا الإقبال العملي على الآراء الجديدة ، وعلى الكلمات التي تصاغ فيها هذه الآراء .

الخصائص العامة للفسطائيين

وكما أن الحركة الجديدة كانت عامة وواسعة النطاق ، كذلك تميز بالصفات نفسها عمل السفسطائيين الذين سعوا إلى أن يكونوا معلمي هذه الحركة في أثينا إبان الجزء الأخير من القرن الخامس . كان بعضهم من النحاة ، فكانت المسألة الأساسية في نظرهم هي أصل اللغة ، « وهل هي من خلق الإنسان أو من عمل الطبيعة » ؟ . وكان البعض من المناطقة الذين يهمهم مناقشة « المطابقة » أو « الاختلاف » ، أو المجادلة فيما يختص بطبيعة القضايا المنطقية المؤكدة . أما أكثرهم ، وعلى رأسهم جورجياس ، فكانوا من الخطباء لأن الخطابة كانت مأرب السياسي الناشيء ، وأغلبهم أيضاً كانوا أصحاب آراء في الأخلاق والسياسة لأن هذه الأشياء كانت موضع اهتمام كل إنسان . وكانت هذه الآراء منوعة ، منها ما يقول بأن اللذة هي هدف الحياة ، ومنها ما يدافع عن الأخلاق المتواضع عليها ، ومنها ما يبرر الطغيان ، ومنها ما ينتصر لسيادة القانون .

ولقد اتصف السفسطائيون بتنوع الثقافة ، « فيهم الرومانسيون التاريخيون الروحانيون والشكيون والمتخصصون في علم وظائف الأعضاء » . وكان المثل الذي تسلق ذروة التنوع السفسطائي هو هبياس من مدينة إليس ، وهو الذي ظهر مرة

فى الألعاب الأولمبية يلبس أردية كلها من صنع يديه، كان شاعراً وعالما بالرياضيات وراوية أساطير، ملماً بعلم الأخلاق كما كان موسيقياً وذواقة فى الفن ومؤرخاً وسياسياً وكاتباً منطلق القلم يصول به فى كل مجال . ولا ترجع أهمية السفسطائيين إلى المادة التى كانوا يعلمونها، بل ترجع إلى أنهم معلمين ، بل أول المعلمين المحترفين فى اليونان ، وإلى أن تعليمهم كان يهدف إلى أن يكون ذا عون عملى فى ميدان السياسة . فالمرء إذ يذهب إليهم فكأنما يذهب إلى الجامعة ، جامعة تعد الرجال لحياتهم المستقبلة . ولما كانت هذه الحياة سياسية فإن هذه الجامعة كانت تعدهم لأن يكونوا من الساسة، تماماً كما كان يؤمل أفلاطون أن الخطة التعليمية التى ذكرها فى الجمهورية سوف تعد الحكام . ولقد وصف السفسطائيون بأنهم أنصاف أساتذة وأنصاف صحفيين . وفى واقع الأمر إنهم كانوا أنصاف معلمين ومفكرين وأنصاف مروجين للجديد والغريب ، وللمتناقض والمدهش من الأشياء التى تأسر الأسماع. فكانوا يجمعون بين شىء من الدجل وشىء من الفلسفة .

ويفهم من هذا إذن، أن السفسطائيين لم يكونوا أصحاب مدرسة لها مجموعة واحدة من المبادىء ، كما أنهم لم يقصروا أنفسهم على أى موضوع واحد ، بل كانوا أساتذة ومعلمين لمواضيع كثيرة. ويبقى أن ننفى عنهم وصفين، أولهما أنهم لم يكونوا سفسطائيين بالمعنى الذى يفهمه من هذا اللفظ قارىء حديث ، أى التلاعب بالسفسطة أو قلب الأوضاع . بل إنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة كما يحترف الفنان ممارسة الفن . ومع أنهم كانوا من المحترفين إلا أن ذلك لا يعنى أنهم بالضرورة كانوا يتقاضون أجوراً. ولا ينكر أن أفلاطون وأرسطو وجها إلى السفسطائيين لوماً على أنهم كانوا يأخذون أجراً ، ولكنهما كانا يقصدان السفسطائيين فى القرن الرابع (لا القرن الخامس) وهم الذين كان أفلاطون وأرسطو وإيسوقراط يريدون أن يفرقوا بين أنفسهم وبينهم على أساس أنهم كانوا يعلمون الفنون الجميلة مجاناً بينما كان السفسطائيون يحترفون تعليم أسلوب فنى يدخل فى نطاق الاحتراف .ومع أنه صحيح أن السفسطائيين فى القرن الخامس كانوا يتقاضون أجوراً، ولو أنهم كانوا يتركون تقدير قيمة الأجر لتلاميذهم ،

إلا أنه صحيح أيضاً أنهم كانوا يعلمون الأدب الإنسانى وكل مايتعلق بالطبيعة البشرية، وأن الأجر لم يكن غايتهم الأولى من وراء هذا العمل . ونقرر فى المقام الثانى أن السفسطائيين لم يكونوا من المصلحين المتطرفين ، كما أن عصرهم لا يمكن أن يوضع فى موازاة عصر فولتير وروسو ومؤلفى دوائر المعارف . ويجب ألا يضللنا بعض ما أورده عنهم أفلاطون فى مؤلفاته فنعتبر كل السفسطائيين فى ميدان السياسة أناساً خطرين من أنصار القضاء على كل الفروق الاجتماعية ، أو أنهم فى محيط الأخلاق سابقين للفيلسوف نيتشه[1]، أو إنهم فى المجال الدينى يشبهون فولتير فى إنكاره للأديان . والحق أن النغمة التى يستعملها أفلاطون نفسه نحو بروتاجوراس ، فى المحاورة التى تحمل هذا الاسم ، تنطوى على تحذير كاف من اتجاه كهذا . أما الشئ الذى استحدثه السفسطائيون حقاً فهو أنهم يمثلون المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلسفة الأيونية التى تحدثنا عنها ، والتى تظهر، ولو بأسلوب مختلف فى الفلسفة الإيلية . فهم من الناحية السلبية يحاولون ، كما حاول جورجياس وبروتاجوراس ، أن يثبتوا أن هذه الفلسفة عديمة الجدوى، أما من الناحية الإيجابية فإنهم يوجهون البحث نحو الأمور الإنسانية ، وهم فى هذا الشأن يتفقون مع سقراط. وقد أصبحت وجهة هذا البحث الجديد فى أيديهم عملية تماماً ، فهم يهدفون ككل مفكرى اليونان ، إلى تزويد الناس بشئ يعينهم بطريقة عملية على الحياة السليمة . فكانوا يعلمون الخير أو الحكمة العملية ، ويعدون بتعليم فن الحكم الصحيح، سواء كان حكم الدولة أو حكم الأسرة[2] . وبعبارة موجزة لم يكن هدفهم توضيح الأخطاء بقدر ما كان تعليم سبل الصواب .

ومن الناحية الأخرى تضافرت عوامل أخرى هى موطنهم الأصلى والظروف

---

(١) عند ما يقرر هرقليطس أن الله يقف بمنأى عن الخير والشر ، فإنه يقترب من نيتشه أكثر من أغلب السفسطائيين . غير أن بعض السفسطائيين كانوا أيضاً مثل نيتشه وعلى أية حال فمن الحكمة أن نتذكر قول أفلاطون (الجمهورية ، ٤٩٣) إن السفسطائيين كانوا يقتنصون ما كان منتشراً من الآراء ثم يعبرون عنه .

(٢) انظر « بروتاجوراس » ٣١٨ ب ، ٣١٩ ا . وقارن «الجمهورية» ، ٦٠٠ ج .

السياسية فى أثينا حيث كانوا يعملون ، على خلق المصاعب أمامهم وعلى إصابة تعليمهم بالالتواء .

ولقد كانوا فى غالبية الأحوال أجانب يقيمون فى أثينا كغرباء ويلقون كغيرهم من الغرباء نصيباً كبيراً من المساواة الاجتماعية مع حرمانهم من الامتيازات السياسية. فجورجياس جاء من ليونتينى فى صقلية ، وبروتاجوراس من أبديرا وتراسياخوس من خالقيدون ، والمدينتان فى الجزء التراقى من الإمبراطورية الأثينية ، أما هيباس فقد كانت له صلة بمدينة إليس ، كما أن بروديكس جاء من جزيرة كسيوس . ولقد جاءوا جميعاً إلى أثينا لأنها أصبحت بفضل الإمبراطورية الأثينية مركز النشاط الفكرى فى اليونان . غير أن الطلاب الذين وجدوهم فى أثينا كانوا طبعاً من الأغنياء ، ومن الطبيعى أن الأغنياء كانوا لا يرضون عن النظم الديمقراطية التى أقامها بركليس فى أثينا ، ولقد قال السفسطائيون إنهم يعلمون الفصاحة والقدرة العملية بوجه عام . وكان الأغنياء تواقين إلى التعلم ، لخدمة أغراضهم الخاصة . وكانوا يبغون من وراء الفصاحة الهرب دون عقوبة من الاتهامات التى توجهها إليهم محاكم الشعب . والقدرة العملية كانوا يهدفون من تعلمها إلى التحكم فى الانتخابات واكتساب ما كانوا يعتبرونه حقا لهم من نفوذ فى الدولة ، حتى يستطيعوا فى النهاية تعديل الدستور تعديلا أوليجاركيا . أما فى نظر أصحاب المبادىء الديمقراطية فإن الفصاحة التى كان يدرسها السفسطائيون لم تكن سوى ذلك الفن الذى يمكن صاحبه من قلب الأوضاع ، أما «الكفاية فى فن إدارة الدول» فلم تكن فى نظرهم « إلا المهارة فى فن الدسائس الحزبية »(١) . ولقد برز من صفوف تلاميذهم بعض الزعماء الأوليجاركيين . وفى هذا الصدد يقول ثيوكديديس إن المدبر الحقيقى للمحاولة الثورية فى سنة ٤١١ كان الخطيب أنتيفون ، الذى قال عنه ،

---

(١) كتاب « برنت » سابق الذكر ص ١٧٣ .

« كان رجلا لا يدانيه من الأثينيين أحد من حيث القدرة العملية ، وقد أثبت جدارة فى تملكه ناصية التعبير والابتكار . ولم يكن من عادته أن يتقدم الصفوف فى الجمعية الوطنية ، أو يفعل ذلك مختاراً فى أى مجال للمناقشة ، لأن ما اشتهر به من سعة الحيلة جعله موضع شبهة لدى الشعب ، إلا أنه كان أقدر إنسان على بذل العون لمن يدافعون عن قضية فى دار القضاء أو فى الجمعية الوطنية ، إذا طلب منه تقديم المشورة »(١).

فإذا ما وعينا أن السفسطائيين كان لهم نفوذ عملى من هذا النوع ، ولو كان ذلك دون قصد من جانبهم ، وإذا ذكرنا أنهم كانوا أجانب يقيمون فى أثينا ، دون شعور بالاستقرار ، إذا فعلنا ذلك وضحت لنا على الفور صعوبة مركزهم وكراهية الشعب التى كانوا معرضين لها . ولكننا نغمطهم حقهم إذا لم نذكر أن الكثيرين من بينهم كانوا من المحافظين على القديم وذوى خلق سليم .

فبرودكس الذى كتب أسطورة اختيار البطل هرقل كان واعظاً أخلاقياً اشتهر فى سجل التاريخ لتقديم بأدائه لواجباته المدنية ، وبروتاجوراس الذى كتب « جمهورية » مثلما فعل أفلاطون ، وهو أعظم السفسطائيين ، كان أيضاً محافظاً على القديم . ومع أن المذكور عنه أنه نفى من أثينا لأنه كتب كتابا ينكر فيه وجود الآلهة ، إلا أن المحتمل أنه لم ينكر فى هذا الكتاب إلا إمكان معرفة الآلهة ، ومن المحتمل جداً أن المغزى الذى استخلصه بروتاجوراس من هذه الاستحالة هو أن الناس يجب أن يعبدوا « الآلهة التى تعبدها المدينة » ، وأن يتصف مسلكهم بالتقوى

---

(١) ثيوكيديديس ، ٨ ، ٦٨ ، وقد اقتطفه (جيب) فى كتابه « خطباء أتيكا » ص١ ويلاحظ جيب « أنه كان لابد متأثراً بالسفسطائيين ، ولكن ليس هناك دليل على أنه كان تلميذاً لشخص معين منهم » .

وفق القانون . ولم يكن ممكناً أن يستخدم بركليس رجلا مثل بروتاجوراس للمساعدة في تأسيس مستعمرة أثينية في ثورة سنة ٤٤٤ ق .م ، لو أنه كان ثوريا .

بروتاجوراس والسفسطائيون القدامى

جاء جورجياس من مدينة ليونتيني إلى أثينا بعد بروتاجوراس (سنة ٤٢٧ق.م) غير أننا نتناول تعاليمه أولا لأنها أسهل من تعاليم بروتاجوراس وأكثر ميلا إلى الناحية السلبية . ولقد كان هذا الرجل في المقام الأول معلماً للخطابة ، وكان له أثر عظيم في تقدم الأسلوب ، ولهذا أطلق أفلاطون اسمه على الحوار الذى عالج فيه موضوع الخطابة . أما الفلسفة الأخلاقية والسياسية فإن جورجياس لم يشغل نفسه بها ، ولكنه هاجم الفلسفة الطبيعية السائدة في عصره وحاول إثبات أنها فلسفة جرداء ، ونادى بدلا من ذلك بأن دراسة الإنسان هي الطريقة السليمة لدراسة البشرية . ووصل في بحثه إلى نتيجة كانت لها شهرتها ، وهي أنه حاول إثبات استحالة « الوجود » أو معرفته أو تعليمه .

وبما أنه كان خطيباً ومعلماً فليس من المعقول أنه كان يعتقد بعدم وجود شيء يمكن تعليمه أو تفسيره . ويجب أن تفهم هذه النتيجة التي انتهى إليها على أنها موجهة إلى الفيزيائيين ونظرياتهم الخاصة بالجوهر الأزلي الفرد الذى هو أصل كل شيء . كما كانت نظرية بروتاجوراس عن القياس الإنساني موجهة إليهم .

أما الخطابة فقد كانت في نظره شيئاً آخر ، قابلا للفهم والتفسير . وإذا كان قد قال إنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة ، فإنما كان يقصد الحقيقة التي تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون : ولا يعني الناحية الأخلاقية ، كما أن قوله هذا لا يتضمن إنكاراً لوجود الحقيقة الأخلاقية أو اعترافاً بأن القوة هي الحق الوحيد في دنيا الأخلاق .

أما بروتاجوراس (٥٠٠ — ٤٣٠ ق . م) فقد جاء من مدينة أبديرا إلى أثينا قبل جورجياس ، وذهب فى الهجوم على الفيزيائيين إلى مدى أبعد من جورجياس وفى إيجابية أشد . كما أنه كان يختلف عن جورجياس فى أنه كان فيلسوفا أخلاقياً وسياسياً . وكان مثل جورجياس وجميع السفسطائيين معلماً للفصاحة . ولا تنحصر أهميته فى نطاق الأسلوب (ولو أن المذكور عنه أنه كان يصر على صحة استعمال الكلمات المصرفة وكتب فى هذا الموضوع كتاباً) بل تتعداه إلى نطاق المنطق ، فقد كان أول يونانى يعلم فن الجدل وأخذ على عاتقه ، كما قيل ، أن يجعل من القضية الضعيفة قضية قوية . وكان يعلم تلاميذه الأقوال المألوفة أو المواضيع المعدة التى يجب أن يحتفظوا بها فى ذاكرتهم حتى يبادروا إلى استخدامها فى المجادلة . وبفن الجدل هذا وتلك المواضيع أسهم بروتاجوراس بنصيب فى وضع فن المنطق . إلا أن أهميته الكبرى تعود إلى الفلسفة التى سعى بها إلى معارضة الفيزيائيين الأيونيين . وفى مؤلف سماه « الحقيقة أو الرماة Truth or the Throwers » كان يؤيد المعرفة القوية القائمة على التجربة وحدها ضد المحاولات التى كانوا يقومون بها للوصول إلى نوع من الوحدة الخفية لهذا الكون . فقد قال السفسطائيون « الإنسان هو مقياس كل الأشياء » : والأشياء موجودة أو لا وجود لها حسبما يقيس ذلك أو يحدده ذكاء الفرد . وهذا القول فى وضعه الحالى يبدو أن فيه التزاماً بالفردية المتطرفة ، ما دامت قيم الأشياء فى نظر أى إنسان هى كما تبدو له . فإذا ترجمنا هذه الفلسفة العقلية إلى نطاق الأخلاق أصبح من الجلى أننا يجب أن نؤيد نظرية فردية للأخلاق وللسياسة تجعل كل فرد مقياساً وقاعدة لما يعتبر صواباً . إلا أن هذا المبدأ لم يعتنقه بروتاجوراس . صحيح أنه سلم بإمكان وجود تقديرين أو تحديدين لكل شىء ، أحدهما عكس الآخر ، ومع ذلك يكون التقديران صحيحين بالنسبة للذين وضعوهما ، ولكنه قرر أن واحداً منهما قد يكون أكثر قوة ، بل ويجب أن يكون كذلك . وكان يعتقد أن الحجة هى الكفيلة بأن تجعل أحد التقديرين يبدو أكثر قوة من الآخر ، ومن الواضح أن التقدير العادى هو الأقوى لأنه تقدير من وضع الرجل العادى .

ولما كان ذكاء الفرد هو شئ يشترك فيه مع غيره من الناس ، كان قياس الأشياء مسألة لا ينفرد بها واحد دون غيره ، بل يتم وفق المستوى المشترك الذى يخضع للاحساس العادى . ويتضح من هذا أن بروتاجوراس لم يكن مجرد رجل من أنصار مذهب الفردية ، بل كان رجلا يؤيد المعرفة القائمة على التجربة ويؤمن بالبداهة العادية للانسان ، ويتضح أيضاً أنه عندما يتحدث عن جعل القضية الأضعف قضية أقوى ، فإنه لا يقيم حقاً لكل إنسان فى نصرة أى رأى بأى ثمن ، بل يؤيد حق البداهة فى مساندة اعتقاد يعتبر اعتقاداً عادياً لأنه يلقى قبولا فى نظر الحكم العادى .

وفى هذا المبدأ بعض المحافظة على القديم ، فالأشياء على أية حال هى كما تبدو للناظر إليها على شرط أن تتوافر لديه البداهة السليمة التى تمكنه من فهمها . ولا شك فى أن فلسفة بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية محافظة على القديم ، وكما أنه تمكن من الجمع بين مبدأ فردى واضح يقرر أن الإنسان مقياس كل الأشياء وبين الإيمان بسلامة البداهة الطبيعية ، كذلك استطاع الجمع بين الاعتقاد بأن نشأة الدولة ترجع إلى الاحتياجات الفردية وبين مبدأ سيادة القانون العام . وكما أنه لا يؤمن بوجود « طبيعة » مفردة للكون المادى يستعصى فهمها على الإدراك العادى وتناقض كل ما يفهم عنها ، كذلك لا يؤمن « بطبيعة » مفردة للمجتمع الإنسانى لا تدركها ولا تفهمها الحاسة الأخلاقية للأجيال وتناقض كل قوانين هذه الأجيال . وهو من أنصار الفهم القائم على التجربة على العكس من الفيزيائيين الأيونيين ، ويؤيد سيادة القانون وما يعبر عنه من معنى أخلاقى بحت ضد كل من يناصر مبدأ الحق الطبيعى فى الشئون الإنسانية . ونحن نعتمد فى فهمنا لتعاليم بروتاجوراس الأخلاقية والسياسية على أفلاطون ، ولكن هناك من الأسباب ما يؤكد بأن محاورة بروتاجوراس تمثل تمثيلا صادقاً ما كان بروتاجوراس يعلمه فعلا(١) . ونحن نعرف

(١) انظر « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية» تأليف ناتروب ص ٢٨ . حيث يلاحظ المؤلف أن اتفاق مبادىء بروتاجوراس مع مبادىء أفلاطون يدل على أنها مبادئ الأول لأن قدامى الكتاب ذكروا أن « جمهورية » أفلاطون كان بينها وبين كتابات بروتاجوراس اتفاق ظاهر (ديوجنس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٥) .

من أفلاطون أنه ربط الدولة بالتعليم ، وكان ينظر إليها نظرة يونانية حتميقية على أنها منظمة تعليمية ، وحاول أن يثبت رأيه هذا باستعمال القياس من ناحية ، وبنظرية للأصول الاجتماعية من ناحية أخرى . فأوضح أن المدينة تشبه المعلم . وكما أن المعلم يعطى تلاميذه مختارات من الشعر الجيد مليئة بالمعلومات المفيدة ويجبرهم على استظهارها وتشكيل أنفسهم وفق ما تحتويه من صور ، كذلك تضع المدينة أمام مواطنيها قوانين وتجبرهم على معرفتها والحياة على منهاجها . وفى نظرية الأصول الاجتماعية يفرق بروتاجوراس بين ثلاث مراحل فى تطور البشرية ، كانت المرحلة الأولى منها شيئا أشبه بالحالة الطبيعية ، عرف الناس فيها فنون الصناعة والزراعة ، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسى للحياة المدنية ، وبما أنهم كانوا مفتقرين إلى المدن ، فقد عاشوا فريسة للوحوش ، وأجبرتهم الحاجة الصرف إلى تكوين المجتمعات المدنية ، وهكذا وصلوا إلى المرحلة الثانية فى التطور ، أسسوا فيها المدن وسعوا إلى الاتحاد والمحافظة على أنفسهم . ولكن رغم معيشتهم فى المدن فلم تكن لهم دراية بالفن السياسى فأخذ الواحد منهم يوقع الأذى بزملائه حتى أصابهم التشتت والهلاك : وهنا جاءت المرحلة الثالثة ، فأنزل الإله زيوس الإله هرميس إلى الناس يحمل معه الاحترام والعدالة لتكون مبادئ للنظام وروابط للاتحاد فى المدن التى شيدت حديثا . وهكذا برزت الدولة إلى الوجود فى نهاية المطاف . وفى هذا الشكل الأخير تصبح الدولة مجتمعا روحيا تقره الآلهة وتحفظ وحدته الروابط الروحية للاحترام والعدالة . والدولة فى وضعها هذا تكون الجهاز الأعلى لتعليم أعضائها ، فإذا ما علمتهم وفق روح قوانينها ، رفعتهم إلى مستوى الإنسانية الكاملة . «وهكذا تكون الدولة هى المعلم الحقيقى وتنحصر مهمتها كلها فى التعليم والتمدين ، أما المربى من الأفراد ، سواء كان أبا أو أما ، معلما أو سفسطائيا ، فإنه لا يعدو أن يكون نائبا عن المجتمع وأداة للارادة العامة » (١) .

---

(١) مؤلف « ناتروب » سابق الذكر ص ٧ .

وسوف نتحدث فيما بعد عن المغزى الكامل لهذه النظرية التعليمية عندما نتناول بالبحث « محاورة بروتاجوراس » لأفلاطون ، ومن الواضح أن هذه النظرية وثيقة الصلة بنظرية أفلاطون . ومع أن أفلاطون يذهب فى نظريته إلى مدى أبعد فيؤيد تعاليم الفلسفة والعلوم ويناصر حكم الملوك الفلاسفة ، إلا أن « الجمهورية » رغم ذلك تتخللها روح شبيهة بروح بروتاجوراس . ولم يكن بروتاجوراس من أنصار مذهب الفردية ، ومع أنه يتحدث عن شيء يشبه « الحالة الطبيعية » وبناء المدن طواعية فإنه لم يكن من المؤمنين بنظرية العقد الاجتماعى . فالمدن التى أسست حديثاً والتى لا زالت باقية بينما اندثرت المدن السابقة لها ، تقوم على أساس أعمق من العقد ، كما أن أهداف الدول التى نشأت فى هذه المدن كانت أوسع مدى من مجرد تحقيق « ضمان تعاقدى لحقوق الناس بعضهم تجاه البعض الآخر » . ولم يسبق بروتاجوراس السفسطائى ليكوفرون فى وضعه نظرية العقد ، ولكن الأرجح أنه كان سابقاً لأفلاطون فى تعاليمه نظرية الدولة التعليمية القائمة على أساس إلهى من العدالة ، ولا شك أنه كان يعتبر الدولة من وضع الله ويستند وجودها إلى حق إلهى ، وليست من وضع الإنسان ولا يستند وجودها إلى عقد . والنظرية التعليمية للدولة هى مسألة طبيعية بالنسبة لمعلم عظيم كان ينادى بأنه معلم الفن السياسى . وإذا كان قد اعتقد ، كما يقول أفلاطون (١) ، إن تعليمه الخاص شيء لا غناء عنه ، فمن حقه علينا أن نغفر له هذا الحماس . وعلى أية حال فإن بروتاجوراس كان يؤمن بأن القانون معلم جيد يهدى الناس إلى الطريق القويم للحياة ، فإذا أصر على أن الناس فى حاجة إلى التدريب الخاص الذى يقوم به هو نفسه ، فإنه أيضا كان يعترف بأن الحياة الاجتماعية هى فى حد ذاتها تدريب .

وعلى ذلك لا يوجد فى تعليم بروتاجوراس تعارض بين الطبيعة والقانون ما دام

---

(١) الجمهورية ، ٦٠٠ ج .

أحدهما لا يعترض سبيل الآخر . فالقانون فى نظره شىء أسمى لأن السماء تقره ، وهو الذى أنقذ الناس من « حالة الطبيعة » التى لم يكونوا فيها أحسن حالا من الوحوش . كما أن بروتاجوراس لا يبشر بالفردية — وبالأحرى فإنه لا يعترف بوجود الإنسان السوبرمان : فهو أكثر اهتماماً بالدولة منه بالفرد ، ويربأ بنفسه عن أن يؤيد حقوق الرجل القوى المسلح بالكفاية فى السيطرة على زملائه ، بل يقرر أن لكل الناس قدراً متساوياً من العدالة والاحترام بمقتضى أوامر الإله زيوس ، وأنهم جميعاً وفق هذه الأوامر قد وهبوا « الفن السياسى » على قدم المساواة ، ولهذا يكون لكل منهم فى مجال التدبير السياسى صوت واختصاص يساوى صوت غيره واختصاصه . (بروتاجوارس ، ٣٢٢ ج — ٣٢٣ أ) . إن بروتاجوراس كان سفسطائياً ، فقد كان مؤيداً للدولة ينادى بقدسية قانونها والمساواة بين أعضائها . وهناك اثنان من السفسطائيين فى القرن الخامس كان لهما بعض الشهرة بين أبناء جيلهم ، وهما بروديكس من جزيرة كسيوس وهبياس من مدينة إليس ، ولا يذكر عن الأول إلا أنه كان معلماً للأخلاق ومبتكرا للنحو . وأنه كان يهتم اهتماماً خاصاً بالتمييز بين المترادفات . أما الثانى فقد كان يدعى العلم بكل شىء (١) ، ويعلن أنه يستطيع تعليم طريقة لتقوية الذاكرة ، كما يستطيع تعليم أشياء أخرى . وكان يهتم بمسألة تربيع الدائرة شأنه فى ذلك شأن الفيلسوف توماس هوبز فى تاريخ أكثر تأخراً . وإذا صدقنا ما رواه أكسينوفون (٢) عن نقاش قام بين هبياس وسقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون ، يبدو أن هبياس كان له فلسفة عن القانون لا تخلو من الأهمية . فهو يتفق مع سقراط على أن العدالة والقانون يسيران جنباً إلى جنب ، وأن الشىء الذى يتصف بالعدل يكون مطابقاً للقانون لأن العدالة والقانون شىء واحد ، ولكن ما يضايقه هو أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيرا ما ينبذونها ويغيرون فى تشريعاتهم

---

(١) أفلاطون ، هبياس الأصغر ، ٣٦٨ ب ــ هـ.

(٢) أكسينوفون ، ذكريات سقراط ، ٤ ، ٤ .

ثم إنه يسلم بأن هناك قوانين غير مكتوبة يطيعها القوم بطريقة واحدة فى كل بلد ، ولا يمكن أن تـكون من وضع الناس (الذين لا يعقل أنهم قد اجتمعوا لوضعها . وإن سلمنا بأنهم اجتمعوا فلا يمكن أن يكونوا قد فهم بعضهم بعضا) ، بل لابد أن تـكون هذه القوانين من وضع الآلهة . ومن الواضح أن الفـكر السائد بأن هناك قانوناً طبيعياً غير القوانين الموضوعة التى تسنها كل دولة ، وهو أسمى من تلك القوانين (لأنه من الوصايا الإلهية ولم يسنه البشر كالقوانين الموضوعة) ، من الواضح أن وضعاً كهذا يؤدى إلى تعارض بين « القانون الطبيعى » ، وهو عام وإلهى ، وبين القانون الموضوع ، وهو محلى من صنع البشر . ويقول أفلاطون فى محاورته « بروتاجوراس » (٣٣٧ ج . د) إن هبياس أبرز هذا التعارض . ذلك أن هذا الرجل الغريب عن أثينا ، والقادم من مدينة إليس قد أجرى أفلاطون على لسانه مخاطبته المستمعين من الأثينيين قائلا :

« إنى اعتبركم جميعاً أقارب وأنسباء ورفاقاً مواطنين بحكم الطبيعة لا بحكم القانون ، لأن الأشباه بحكم الطبيعة أقرباء ، غير أن القانون وهو الطاغية المتحكم فى البشر ، كثيراً ما يقف ضد الطبيعة بما يفرضه على الإنسان من أوضاع بحكم القوة » . ويبدو أن كلمات هبيباس هذه تـكاد تسبق الرأى الذى نادى به « الـكلبيون » فيما بعد عن عالم يعيش فيه الناس جميعاً رفاقاً مواطنين على قدم المساواة . وعلى أية حال فإن هذا التعارض بين الطبيعة والقانون ينطوى على أهمية عظمى ، ويوقفنا وجها لوجه أمام اتجاه جديد جذرى فى التعاليم السفسطائى . فالطبيعة ، مهما كان مفهومها ، تتعارض الآن فى نظرهم مع القانون ، وتحتل الطبيعة مكانة أعلى من القانون ، والنتيجة النهائية لوضعها فى أسمى مرتبة هى تحرير الفرد من العناية التعليمية التى توجهها له الدولة وقوانينها ، هى الآن فى نظرهم لا تعدو أن تـكون نوعاً من القسر والإرغام — بل إن هذا الوضع الذى تحتله الطبيعة قد يصبح فى رأى بعض المتطرفين فى حماستهم سيادة الإنسان الأعلى أو السوبرمان .

التعارض بين الطبيعة والقانون

كان معنى التعارض بين الطبيعة والقانون فى رأى السفسطائيين المتطرفين أن ما تتضمنه التقاليد والعادات والنظم من عناصر أخلاقية يتعارض مع القانون الأخلاقى المثالى القائم على فكرة « المبدأ الأول » للحياة الإنسانية ، ولكى نفهم طبيعة هذا التعارض يجب أن نرجع إلى نظريات الفلاسفة الفزيائيين الأيونيين ، فعندما حاول الفيزيائيون القدامى إيجاد أساس دائم لكل ما يعتور العالم المادى من تغير ، كانوا يحاولون دائماً الكشف عن هذا الأساس فى صورة جسم مادى . بل إن الأعداد فى الفلسفة الفيثاغورية كانت تمتد إلى الفضاء ، كما أن « العقل » فى تصور أناكساجوراس لم يكن على أية حال سوى مادة ، ولكن إذا كان الأساس الدائم للعالم شيئاً مجسما ، وكان عالم الإدراك مجسما أيضاً ، أو بعبارة موجزة ، إذا كان وجود الاثنين مادياً على السواء فلا بد إذن أن يكون أحدهما غير حقيقى. نتيجة لذلك أصبح عالم الإدراك الفعلى فى نظرهم شيئاً غير حقيقى : لأن « الطبيعة » كحقيقة جديدة لا تسمح بوجود حقيقى لعالم الحس . وفى هذا يقول ديموقريطس من بلدة أبديرا ، وهو مبتكر النظرية الذرية للمادة ، قولا له دلالته « وجود اللون والذوق يرجع إلى العرف : أما فى عالم الحقيقة فهناك الذرات والفراغ » وفى إمكاننا أن نقول بأن الخطأ قائم فى فكرة أن طبيعة الأشياء شىء مادى مجسم ، ولو أن هذه الطبيعة اعتبرت شيئاً روحياً ، شيئاً لا يخرج عن عالم كل يوم ، بل يعيش فى داخله على أنه المبدأ الذى تقوم عليه حياته ، لو أن الطبيعة كانت على هذه الصورة ، لما وصل القوم بالضرورة إلى النتيجة السالفة . وبالمثل عندما حاول الأخلاقيون القدامى إيجاد أساس دائم أو « طبيعة » دائمة لكل ما يعترى العالم

---

(١) انظر « المجلة الدولية » الثامنة فصل ٧ ــ ص ٣٢٨ للأستاذ برنت .

الأخلاق لحياة الإنسان ونظمه من تغير ، فإنهم لم يبحثوا عن شئ روحي بل عن شريعة ، تعتبر أساساً لجميع الشرائع ولا تختلف فى مادتها عن هذه الشرائع .

ولقد نتج من هذا الإجراء أن الأساس الدائم للأخلاق الذى حاولوا إيجاده كان فى نظرهم شيئاً يحطم الشرائع والقوانين الكثيرة للحياة الواقعة(١). أما العلاقة بين الشريعة المثالية للأخلاق والشرائع العادية فلا بد أن تكون علاقة تعارض ، لأن الشرائع العادية لا تعدو أن تكون تدهوراً وانحرافاً متعدد الأشكال فى الشريعة المثالية . وهنا أيضاً ، كما حدث فى نطاق الفيزياء ، كان الخطأ هو جعل الأساس الدائم لا يقل فى ماديته وموضوعيته عن الحقائق التى يكمن تحتها ، واعتبار «طبيعة» الأخلاق شيئاً خارجياً فتكون لذلك شيئاً متعارضاً مع العرف العادى للحياة الأخلاقية . وكان من واجب الفكر أن يبحث عن روح داخلية تسرى فى محيط الحياة الأخلاقية العادية ، وتتخلل محيط الوجود الطبيعى العادى. غير أن الشئ الذى فعله الفكر هو أنه استخدم فكرة «الطبيعة» الخارجية المادية سيفاً يحطم به «المظاهر» المجردة للعالم الطبيعى ، « والعادات المجردة » لدنيا الأخلاق .

وعلى هذا الأساس تكون الشريعة المثالية التى تشكل « طبيعة » الظواهر الأخلاقية والسياسية ، هى كل شيء لا تتصف به الشرائع العادية ، التى تتعارض معها . وكما أن « طبيعة » العالم المادى اعتبرت امتداداً فى الفضاء ، أو قوة عاقلة بحتة ولكنها ذات وجود مادى ، على أساس أنها الشيء العكسى للأشياء العادية ، كذلك اعتبرت طبيعة العالم الأخلاقى مجرد لذة الفرد ورضائه ، على أساس أنها الشيء العكسى لقواعد الحياة الاجتماعية العادية . والتشبيه الوارد هنا بين المبادئ الفيزيائية للفلاسفة

---

(١) إذا بحثنا عن الحقيقة الأخلاقية فى مجموعة من القواعد التى تعتبر ملزمة بدلا من البحث عنها فى مجموعة القواعد التى تعطى قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية القائمة فعلا ، فلا بد لنا من اعتبار الثانية شيئاً استبدادياً لا يستند إلى سند قانونى(المجلة الدولية فصل٧ ص ٣٣٠) .

الأيونيين وبين النظرية الأخلاقية للسفسطائيين أصحاب الآراء التقـدمية الجذرية ، يقودنا إلى مزيد من التفكير . فحتى إذا كان السفسطائيون يمثلون رد فعل ضد الفلسفة الفيزيائية للمدرسة الأيونية ، إلا أننا نستطيع القول رغم ذلك إن كثيرين منهم تأثروا بالاتجاه المادى لهذه المدرسة . وعلى أية حال فإن لنا أن نستند إلى قول أفلاطون إن فكرتهم عن الكون الفيزيائى تكمن وراء أفكارهم عن الحياة الإنسانية . والواقع أن نظرية « الحق مع القوة » لايمكن أن تنتج إلا من فكرة مادية عن العالم لاتعترف بوجود إله أو عقل فيه (١) . ذلك أن الناس بدأوا بالفرض القائل إن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه لم يكن من صنع العقل أو من خلق الله ، بل من صنع الطبيعة والصدفة ، وأن الوحدات التى يتكون منها قد تجمعت مع بعضها البعض « بفعل القوة الكامنة فى كل من هذه الوحدات بطريق الصدفة » . ومن هذه البداية ابتكر الناس فلسفة أخلاقية تتسق مع افتراضاتهم ، فقرروا أن فى دنيا الأخلاق كما فى دنيا الطبيعة ، يجب أن تكون « القوة الكامنة فى كل وحدة بطريق الصدفة » هى العامل المسيطر فى عملية التكوين والإنشاء ، وأن « حياة السيطرة على الغير هى الحياة الصحيحة التى تتفق مع الطبيعة » إلى الحد الذى تسمح به قدرة الإنسان .

وكانوا يعتقدون أن كل القوانين الإنسانية التى تخالف هذا الرأى ، مع اختلافها فى الأماكن المختلفة ، لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها الفن والعرف . وأنه من السخف أن يعيش الإنسان عبداً لغيره تطبيقاً لقوانين ليس لها سند طبيعى ، كما أن للناس جميعاً حق التمتع بما يستطيعون الاستيلاء عليه بالقوة . صحيح أن أفلاطون فى قوله هذا إنما يتناول تطور الفكر من الناحية المثالية لا من الناحية التاريخية ، وهو يبين التشابه الداخلى الذى يراه عقل الفيلسوف بين الفلسفة الطبيعية للعالم المادى والفكرة الطبيعية للأخلاق . والتشابه الداخلى لا يعنى إرجاع الشىء إلى أصوله

---

(١) أفلاطون ، القوانين ، ٨٨٩ وما بعده .

التاريخية ، فالسفسطائيون الذين تحدثوا عن الحق الطبيعي للشخص الأقوى ، من الجائز أنهم لم يكونوا أصحاب فلسفة عن العالم المادى ، ولقد رأينا أنهم بوجه عام تعمدوا الانصراف عن مثل هذه الفلسفة ، إلا أن هذه الفلسفة كانت على وشك الظهور ، وفى مقدور أى إنسان عرف المدى الذى بلغته نظرية التطور فى زماننا وانتقالها إلى مجال الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية عن وعى أو دون وعى ، فى مقدور هذا الشخص أن يتبين الحقيقة الأساسية فى قول أفلاطون الذى سبق ذكره .

أنتيفون السفسطائى

اكتشفت حديثاً قطعة من الأدب السفسطائى فى أواخر القرن الخامس ، ويمكن الاستفادة منها فى توضيح آراء المدرسة التى وصفها أفلاطون . والقطعة مأخوذة من مقال كتبه أنتيفون السفسطائى (١) وهو شخص آخر غير أنتيفون الخطيب والزعيم الأوليجاركى فى ثورة ٤١١ والذى كان معاصراً له ويحمل نفس الاسم . وأنتيفون السفسطائى كان كاتباً تناول موضوعات كثيرة ، وينسب إليه النقاد القدامى مقالات عن (تفسير الأحلام) وعن (الانسجام) وعن (السياسى) وعن (الحقيقة) . ومن هذا المقال الأخير أخذت القطعة التى اكتشفت حديثاً . وهذا المقال عن (الحقيقة) مدون فى كتابين ، وقد عالج فيه مؤلفه مسائل فيزيائية وميتافيزيقية ، وتناول مسائل أخلاقية وسياسية كما يتضح من القطعة الجديدة . وهذه حقيقة بالغة الأهمية لأنها تؤكد القول السابق الذكر إن بعض المؤلفات التى عالجت موضوعات فيزيائية عالجت إلى جانب ذلك بعض المسائل الإنسانية .

---

(١) هذه القطعة مطبوعة فى Oxyrhynchus Papyri ١١ ، رقم ١٣٦٤ ص ٩٢ — ١٠٤ وقد عثرت عليها (بفضل مستر J.U. powell ، الذى وجه نظرى إليها) بعد كتابة الفقرات السابقة . وهى تؤكد هذه الفقرات إلى حد بعيد . وفى ملحق هذا الفصل توجد ترجمة لها على أساس ترجمة دكتور جرنفل .

غير أن القطعة الجديدة التى كتبها أنتيفون تذهب إلى أبعد من ذلك وتؤكد أمراً آخر، هو أنه كانت هناك صلة، كما يقول أفلاطون، بين التفكير الفيزيائى والتفكير الأخلاقى، وأن النظرة الطبيعية للكون أوجدت نظاماً طبيعياً فى الأخلاق والسياسة، ومثل هذا النظام يظهر واضحاً فى هذه القطعة المقتطفة من كتاب عن الحقيقة والتى ترجع أهميتها العظمى إلى أننا نطالع فيها لأول مرة الكلمات نفسها التى قالها سفسطائى قابل فيها بين القانون والفكرة الطبيعية عن الطبيعة وهو يؤمن بسيادة الطبيعة. وفى ضوئها نستطيع اختبار ما قاله أفلاطون عن المبادئ السفسطائية، وقد تكشف منها أنه لم ينتقد مواقف ابتدعها هو لغرض النقد، بل انتقد آراء كان بعض الناس يعتنقونها فعلا. ولهذا تعتبر قطعة أنتيفون كبيرة الأهمية لفهم « الجمهورية » ومحاورات أفلاطون الأخرى (١).

ويستخدم أنتيفون فكرة « الطبيعة »، وهى « الحقيقة » أو الحق الذى يتحدث عنه لغرضين، الغرض الأول هو نقض القانون الذى تسنه الدولة على اعتبار أنه مسألة رأى أو عرف، والغرض الثانى هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليونانى والهمجى وتقرير أن الاثنين على السواء يشتركان فى «الطبيعة» المشتركة بين الناس. فإذا تساءلنا عما يقصده بكلمة « الطبيعة » فإننا لا نجد إجابة واضحة، وكل ما نستطيع تخمينه من القطعة هو طابع المقدمات التى كان قد وضعها من قبل، والتى لا يفعل الآن أكثر من السير على منوالها. فيحدثنا أن قواعد « الطبيعة » أمر ضرورى: أى أنها قوانين، والظاهر أنها تسمى كذلك كما يسمى قانون الجاذبية قانوناً، وكما أن مخالفة قانون الجاذبية ينشأ عنها سقوط محتم، فكذلك تؤدى مخالفة قوانين « الطبيعة » إلى رد فعل حتمى. ويرى أنتيفون، على قدر ما يمكننا

---

(١) وبهذه المناسبة نذكر أن القطعة تنفى افتراض بعض العلماء الألمان أن أنتيفون كان محافظاً على القديم من طراز بروتاجوراس، وأنه كان يؤمن بسيادة القانون، والواقع أنه كان على عكس ذلك ينتقد القانون ويعتبر من أتباع « الطبيعة ».

استخلاصه ، أن قانون الطبيعة يحتم على الناس أن ينشدوا الحياة وينبذوا الموت ، وتبعاً لذلك يجب عليهم السعى وراء الأشياء التى تجعلهم ينعمون بالحياة أو الراحة ، والابتعاد عن تلك التى يكمن فيها الموت أو التعب . وهذه نظرة طبيعية بسيطة لا تفترق عن نظرة الفيلسوف هوبز . ولكن ، بينما يرى هوبز أن الناس بطبيعتهم ينقصون من سعادة بعضهم بعضاً إذا ما نشأت بينهم صلات ، وأنهم بالطبيعة فى حاجة إلى قوة القانون التى ترغمهم على احترام حياة بعضهم بعضاً ، فإن أنتيفون يعتبر أن القانون المرغم شىء يتعارض مع القانون الطبيعى للحياة . ويبدو أنه قلما يواجه المشكلة الناجمة عن أن الناس يجب أن يعيشوا معاً ، بل يسير فى اتجاه الفردية المجردة ، ويقرر أن القانون الإنسانى يضع للسلوك قواعد تناقض قانون الطبيعة الذى يقول إن كل فرد يجب أن ينشد الحياة والراحة ، كما يقرر أن قواعد هذا القانون أتت عرضاً ، أى أنها لا تقوم إلا على العقد والعهد ، فهى وليدة الرأى وليست وليدة الحقيقة ، وتتطلب منا أن نفعل أشياء غير طبيعية لأنها لا تبعث على السرور بل تجعل الحياة تعيسة كريهة ، وتأمرنا بألا نعتدى على جيراننا أبداً ، بل نكتفى بالدفاع عن أنفسنا إذا اعتدوا علينا ، كما أنها تنهانا عن الإضرار بالوالدين حتى ولو أضروا بنا ، بل يجب أن نقابل إساءتهم بالإحسان . ولا يخلص أنتيفون من كل هذا إلى أن الحق مع القوة ، أو أن الإنسان يجب أن ينبذ القانون بقدر ما يستطيع فى علانية وجرأة حتى يحصل على المزيد من الحياة ، بل يستنتج أنه من الخير أن يتهرب الإنسان من القانون كلما استطاع ذلك دون أن يكشف أمره . والعقوبات التى يفرضها القانون هى فى واقع الأمر جزاءات أشار بها رأى إنسان ، ويتجنب المرء هذه الجزاءات إذا أمكنه تجنب الوقوف أمام قضاء ذلك الرأى. وطاعة القانون خطأ بوجه عام وفى متوسط الأحوال ، لأن القوانين بوجه عام وفى متوسط الأحوال تناقض الطبيعة التى تعتبر مقياساً للصواب . ولا شك أن طاعة القانون قد تكون فى بعض الأحيان شيئاً مفيداً ، غير أن ذلك فى حكم النادر وكثيراً ما يخدع من يتوقع من القانون أن يرد الأمور إلى نصابها لأن دور القضاء قلما تستطيع تصحيح الأوضاع تصحيحاً سليماً ، لأن المعتدى يجد من الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضاته مثلما يجد المعتدى عليه . وفى

عبارة موجزة يرى أنتيفون أن طاعة القانون خطأ بوجه عام ، إذا أخذت فى اعتبارك مقياس الحق ، وقد تكون مفيدة فى بعض الأحيان إذا أخذت فى اعتبارك مقياس النافع ، غير أن طاعة القانون فى أغلب الأحوال لا تحقق هذا المقياس أو ذاك .

وكما كان أنتيفون يحاول تجريد القانون التقليدى للدويلة اليونانية من قيمته ، كان يسعى إلى القضاء على التفرقة التقليدية بين اليونانى والهمجى . ونحن نعلم أنه وجد فى ذلك العصر من المفكرين اليونانيين من كان يعتقد بأن التفرقة بين النبلاء والعامة أمر يجافى الطبيعة ، كما وجد مفكرون آخرون لهم نفس النظرة فيما يختص بالتفرقة بين الأحرار والأرقاء . أما أنتيفون فقد كان مفكراً ذهب إلى أبعد من ذلك ، وبشر بمذهب العالمية الذى ظهر فى عصر تال ، وذلك بمهاجمته للتفرقة الأساسية التى كان الرأى السائد إذ ذاك يسلم بوجودها بين اليونان وبقية العالم ، وكانت الطبيعة أيضاً هى الدليل الذى استند إليه ، فالصفات الجثمانية لليونانى هى نفس صفات الهمجى . فإذا اعتبرنا المسألة مسألة حياة قائمة على الحواس (وهذا ما فعله أنتيفون فيما يتعلق بموضوع طاعة القانون) ، وحكمنا على الناس بهذا المقياس ، فإننا نتبين أنهم جميعاً متشابهون ومتساوون ، فهم يستنشقون الهواء نفسه عن طريق أعضاء الجسم نفسها ، وكما يقول هوبز « قد جعلت الطبيعة النـاس سواسية من حيث الصفات الجثمانية » ، بل ويضيف هوبز إلى ذلك أنهم أيضاً سواسية من حيث الصفات العقلية . ومن الجائز أن أنتيفون قال بالقول نفسه . غير أن القطعة التى كتبها تنتهى عند هذه النقطة ، وليس فى مقدورنا معرفة الكيفية التى واصل بها حجته .

وهكذا ترى أن الواقعية هى العلامة المميزة لتفكير أنتيفون ، وهو فى هذا الشأن مثل ماكيافلى يبحث عن الحقيقة الفعالة للأشياء Verita effetuale ، ويجد هذه الحقيقة ، فيما يختص بالشئون الإنسانية ، لا فى أفكار الناس بل فى حالتهم الواقعة كما يحددها تكوين أجسامهم ، وحسبما خلقتهم الطبيعة ، فالناس ينشدون الحياة واللذة لأن ذلك هو القانون الحقيقى لحياتهم ، وعلى هذا الأساس يستوى هذا أو ذاك ، وأى

رأى آخر يجعل من الناس شيئاً آخر غير أن يكونوا طلاباً للذة وعشاقا للحياة ، أو يرفع بعضهم فوق بعض ، لهو رأى مصطنع غريب لا يعدو أن يكون خيالا ابتدعه العقل وصنعه الفكر ، وأكثر ما تذهب إليه القوانين هى خيالات من هذا النوع . ومثل ذلك أن ما علينا من واجب نحو آبائنا ، وهو واجب لا بد من أدائه بغض النظر عن مسلكهم نحونا ، هذا الواجب هو ضرب من الخيال ، كما أن القول بأننا أرقى من أولئك الذين يعيشون فيما وراء حدود بلادنا هو أيضا من نسيج الخيال لأن دنيا الطبيعة لا تعرف الحدود .

ما أورده أفلاطون عن نظريات السفسطائين

وفيما عدا تلك القطعة التى كتبها أنتيفون ، فإننا ندين لأفلاطون بما لدينا من معرفة عن تعليم المدرسة التى جعلت من القانون شيئاً مناقضاً للطبيعة ، والتى كثيراً ما ادعت أن الحق والقوة شىء واحد . ولقد سجل أفلاطون شكلين من هذا التعليم ، أحدهما ، وهو أكثر اعتدالا من الآخر ، يجىء فى مستهل الجزء الثانى من « الجمهورية »(١) ، والثانى ، وهو الأكثر تطرفاً ، ورد فى محاورة «جورجياس» واتخذ مظهر التطرف المنطقى فى الجزء الأول من الجمهورية .

ونورد فيما يلى الشكل الذائع المعتدل من تعاليم المدرسة السفسطائية كما ذكره جلاوكون (ولم يكن جلاوكون سفسطائياً بل كان أخاً أكبر لأفلاطون نفسه ، وأحد الشخصيات التى اشتركت فى الحوار فى الجمهورية ») :

« ارتكاب الظلم خير بحكم الطبيعة ، أما معاناة الظلم فهى شر ، غير أن الشر

(١) تنتمى تعاليم أنتيفون بوجه عام إلى هذا الشكل المعتدل . وهناك من التشابه بين حجة أنتيفون وحجة أفلاطون التى شرحها فى مستهل الجزء الثانى من الجمهورية ما يدل على أن أفلاطون كان ملماً بمؤلف أنتيفون . غير أننا يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لم يذكر اسم أنتيفون على الإطلاق .

هنا أعظم من الخير . وعندما يرتكب الناس الظلم ويقاسون من الظلم ، وتتوافر لديهم تجربة الحالين ، وعجزهم عن تجنب أحدهما وممارسة الوضع الآخر ، عندئذ يرون أن من الأفضل الاتفاق على ألا يرتكبوا الظلم أو يعرضوا أنفسهم له . ومن هنا تنشأ القوانين والمواثيق المتبادلة . وما يقرره القانون يسميه الناس قانونياً وعادلا » (الجمهورية ٣٥٨ هـ ، ٣٥٩ ا) .

وفى هذه النظرية تمتد فردية العصر الحاضر راجعة إلى الماضى ، ولأن الناس فى الوقت الحالى يشعرون شعوراً كاملا بإرادتهم الفردية وما لها من حقوق ، فإنهم يتساءلون كيف حدث أن أهل الزمن الماضى الذين تتخيل أنهم كانوا يشعرون نفس الشعور ، تنازلوا عن الممارسة الحرة لتلك الإرادة وعن التأكيد الكامل لتلك الحقوق . وقد يقول البعض إن هذا التنازل أو الاستسلام لا بد أنه حدث نتيجة عمل اختيارى تخلى الناس بمقتضاه عن لذة ، يحد منها ضعف القوة الفردية ، فى مقابل ما يحصلون عليه من مزايا التعاون مع بعضهم بعضاً . وهنا نجد فكرة عقد اختيارى بين الفرد والجماعة . غير أن الدولة التى تتكون بمقتضى هذا العقد لا يكون لها إلا شرعية مشروطة ، ولا تعدو أن تكون أضعف الإيمان ، والحق الذى تنفذه ليس هو الحق المثالى أو الخير الطبيعى الذى يتمثل فى أن يرضى الإنسان نفسه إرضاء كاملا ، بل هو الحق العملى ، أو الخير المتواضع عليه وهو الذى يتمثل فى نوع من الإرضاء المحدود ، هذا يتنازل عن قدر وذاك عن قدر . كما أن هذا الحق ليس قوة القوى ، بل حاجة الضعيف . أو أن هذا الحق ، إذا كان من إحدى النواحى هو القوة ، « فالقوة هنا هى ضعف الكثرة من الناس مجتمعاً ضد قوة القلة منهم[1] » .

وإلى هذا المدى لا تبدو لنا الفردية فى شكلها المتطرف ، فهى لا تتضمن إلا

---

(١) الجمهورية ترجمة جويت Jowett ، مقدمة ص ٣٢ .

نتيجتين يمكن اعتبارهما نتيجتين معتدلتين ، أولاهما أنه وجدت فى الماضى حالة طبيعية كان الناس فيها يعيشون كأفراد يفعل كل منهم ما يطيب له ، والنتيجة الثانية أنه حدث بعد ذلك تعاقد تنازل هؤلاء الأفراد بمقتضاه بعد مساومة واعية عن الممارسة الحرة لإراداتهم فى مقابل حماية أرواحهم والمحافظة عليها ، وفى هذا الشكل المعتدل قد تكون نظرية العقد الاجتماعى التى ذكرها جلاوكون إحدى مبادىء ديموقريطس . وهناك أسباب عديدة تدعو إلى هذا الظن ، فنحن نعلم أولا أن أبيقور ، الذى جاء فى زمن متأخر ، كان يؤمن بنظرية العقد الاجتماعى . وبما أنه كان من نواح كثيرة أحد أتباع ديموقريطس ، فمن الطبيعى أن نذهب إلى أنه كان يسير وراءه فى نظريته السياسية . وديموقريطس ، شأنه شأن أبيقور ، كان ينادى بنظرية تقرر أن اللذة هى هدف الحياة ، وبما أن هذه النظرية تتركز حول الفرد ، فمن الطبيعى أن تقترن بنظرية سياسية تقرر أن نشأة الدولة تعود إلى تعاقد بين الأفراد . ثم إننا نعلم أن ديموقريطس كان يعتقد أن نشأة اللغة مسألة اصطنعها الناس وتواضعوا عليها ، كما قيل أيضاً إنه كان ينسب الصفات الثانوية كاللون والذوق إلى « العرف » ، وما كان يعتقده فيما يخص اللغة والصفات الثانوية ، من الجائز أنه كان شبيهاً باعتقاده فيما يختص بالدولة .

وعلينا الآن أن نتناول الشكل الثانى والأكثر تطرفاً من مبدأ التناقض بين الطبيعة والقانون كما ورد فى محاورة أفلاطون المسماة « جورجياس » . وهنا نجد تنكراً تاماً للعدالة التقليدية التى يوجدها العقد الاجتماعى وأخذاً على طول الخط بمبدأ الحق الطبيعى للقوة . ومع أن هذا المبدأ قد ورد ذكره فى محاورة «جورجياس» إلا أن أفلاطون لا ينسبه إلى جورجياس نفسه (وهو كما رأينا ، لم يعلم نظرية أخلاقية أو سياسية ولم ينسب له أفلاطون شيئاً من هذا القبيل) . بل ينسبه إلى شخص يدعى كاليكليس من الجائز أنه عاش فعلا إبان الجزء الأخير من القرن

الخامس ، وإن لم يذكر عن حياته شيء غير هذا . ويرفض كاليكليس كل قانون على أساس أنه من خلق عقود أو اتفاقات وضعها الضعفاء لسلب الأقوياء من الحق العادل الذى تكسبهم إياه قوتهم . والقانون لا يخلق إلا « مستوى أخلاقياً يناسب الأرقاء » ، والأخلاق التى من هذا النوع لا يمكن أن تكون أخلاقاً سليمة لأن الطبيعة والقانون متناقضان ، والطبيعة هى القاعدة السليمة للحياة الإنسانية .

وإذا سرنا على هدى هذه القاعدة كما ينبغى فإننا نجد أن الأخلاق والحق يتضمنان استخدام القوة إلى أبعد حدودها بقصد التمتع باللذة التى يمكن اكتسابها منها ، وبقدر أكبر مما يستطيع الضعفاء الحصول عليه . وعلى هذا تكون عدم المساواة هى القاعدة الطبيعية . والعرف وحده هو الذى يوجد المساواة ، أو يجعل الناس يطالبون بالمساواة فى التوزيع : وهذا يعنى أن الناس بالطبيعة ليسوا سواسية ، وأن القوى يأخذ أكثر مما يأخذ الضعيف . والقوة التى يتحدث عنها كاليكليس هنا لا تقتصر على القوة الجثمانية والملكات العقليـة ، أو فى عبارة موجزة هى قوة الشخصية كلها وهى الفضيلة التى تحـدث عنها ماكيافلى ونسبها إلى سيزار بورجيا ، وتتضمن قوة الإرادة مستندة إلى القدرة الذهنيـة . فإذا ما عظمت قوة الرجل صاحب الفضيلة ، أو السوبرمان كما يقول أتباع نيتشه ، فإنه يطرح جانباً سيطرة الدهماء وما وضـعه هؤلاء من قواعد أخلاقية ، وتتجلى فيه عدالة الطبيعة فى أكمل صورها :

ما الضمـير إلا كلمـة يلوكها الجبناء ،
ابتكرت أول ما ابتكرت لردع الأقوياء ،
فلتكن أذرعتنا القـوية هى ضمـيرنا .

ولسنا نرى من الضرورى أن نوجه النظر إلى أوجه الشبه(١) بين هـذا المبدأ

---

(١) لاشك أن أوجه الشبه لاتحول دون وجود اختلاف كبير . والفيلسوف نيتشه ، وهو كاتب حكم مأثورة أكثر منه صاحب نظرية ، إنما يكتب من وجهة جمالية تعتبر بعيدة كل البعد عن وجهة نظر كاليكليس .

اليونانى القديم وهو « الرغبة فى القوة » وتعليم الفيلسوف نيتشه ، فنيتشه هو الذى قال « إن مقياس الحق هو زيادة الشعور بالقوة » . وكان من الممكن أن يقول كاليكليس هذا القول نفسه . ويشبه كاليكليس الفيلسوف نيتشه فى أنه لم يكن محطما لقواعد الأخلاق بقدر ما كان ثورياً أخلاقياً ، وهو لا ينبذ الأخلاق بل ينبذ الأخلاق التقليدية أو أخلاق الدهماء المسوقين كى يفسح مكاناً للأخلاق الطبيعية أو أخلاق السادة ، وهو يسلم بأن هناك ما يسمى الحق الطبيعى ، ولكنه يرى أن القوة هى أساس هذا الحق .

ويصور أفلاطون فى الجزء الأول من الجمهورية وضعا آخر أكثر تطرفاً ينسبه إلى ثراسوماخوس من مدينة خالقيدون وهو سفسطائى عاش فى الجزء الأخير من القرن الخامس .

ويرى هذا الرجل ألا وجود بالمرة لشىء يسمى الحق الطبيعى ، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة فى الدولة وفق ما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة . وليس ما تنفذه هذه السلطة هو المهم ، فلها أن تنفذ حق القوى أو حق الضعيف ، ولها أن تحقق المساواة أو عدم المساواة ، والمهم فى هذا الشأن أن كل شىء تنفذه هو حق . ولا يقول ثراسوماخوس إن القوة هى صلب الحق بحكم الطبيعة ، بل يرى أن الحق لا يعدو أن يكون ما تسنه القوة ، حيثما وجدت هذه القوة فى أية دولة معينة ، ومهما كانت طبيعة ما يصدر عنها . فإذا وضع الضعفاء قوانين فى صالحهم ، أو وفق ما يرون أنه صالحهم ، فإن تلك القوانين والحق الذى تقرره لا بد أن تكون عدلا وصواباً مادام فى استطاعة الضعفاء تنفيذها ، ولكنها لا تكون صواباً بمجرد أن يعجزوا عن ذلك.

والفرق بين كاليكليس وثراسوماخوس أن الأول كان من النوع المثالى الذى يؤمن بوجود حق طبيعى لا يأتيه الباطل أبداً ، أما الثانى فهو تجريبى لا يؤمن بأن هناك حقاً واحداً دائماً ، وهو لذلك أقرب إلى هوبز منه إلى نيتشه ، وهو يشبه هوبز فى

اعتقاده أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة ، وقد قيل إن هذا الرأى يعتبر فى محيط الأخلاق عدما[٢] ، وهو التكملة المنطقية فى محيط الأخلاق لمذهب العدم الذهنى الذى اعتنقه جورجياس . وإن تكن تكملة لم يذكر عنها فى تعاليمه شيئاً . وكما أن جورجياس كان يرى أنك لا تستطيع فهم « الوجود »، كذلك يعتقد ثراسوماخوس أنك لا تستطيع فهم الحق ، وكما أن جورجياس بطريقة ضمنية يشير عليك بالرجوع إلى مظاهر الأشياء . كذلك يعود بك ثراسوماخوس بطريقة صريحة إلى المظاهر أو تشريعات القوانين المختلفة التى تنفذها سلطات مختلفة .

وهناك حقائق تاريخية وراء هذه النظريات تعتبر ضرورية لتفسيرها ، ولولاها لما أتيح لهذه النظريات وجود . ويتضح هذا مما قاله كاليكليس فى محاورة « جورجياس » . فهذا الرجل ، كما رأينا ، يؤمن بأن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء هى أشياء عليها القانون الطبيعى . وإذا بحثنا عن براهينه ، وجدنا اثنين ، أحدهما مثل مستمد من الحيوانات الأخرى ، أو بعبارة أخرى ، حجة تجىء من عالم الحيوان . وهذه الحجة هى التى يسوقها أفلاطون فى « الجمهورية » ، ولو أنه يأتى بها بطريقة مختلفة ، وهى كذلك حجة يبدو أنها كانت مستخدمة فى أثينا كما استخدمها كاليكليس لتبرير مبدأ « الحق مع القوة » ومثل ذلك أن أريستوفانيس فى تمثيلية « السحب » (التى يسخر فيها من تعاليم السفسطائيين المتطرفين) . يعرض شخصاً اسمه ستربسياديس وهو يضرب أباه مبرراً فعلته هذه بقوله : « انظر إلى الديكة وغيرها من أمثال هذه الحيوانات ، إنها تعاقب والديها ، وهل هناك فرق بينها وبيننا إلا أنها لاتصدر قوانين برلمانية ؟ » . واستخدام هذه الحجة بهذا المعنى إنما يذكرنا

---

(١) مؤلف برنت سابق الذكر ص ١٢١ .

بالحجج الحديثة المستمدة من تنازع البقاء وبقاء الأصلح فى عالم الحيـوان لتبرير سيطرة القوة ، ولاشك أن هذا الوضع هو الصورة الأصلية القديمة التى تتمثل الآن فى مسلك الأوباش apache الذين يلجأون إلى أعمال العنف ويسمون هذا تنازعاً على البقاء .

وفى مقدورنا القول بأن كاليـكليس كان يستخدم مقدماً مبدأ « حقوق النمرة » إذا استعرنا تعبير هكسلى الذى استخدمه أيضاً الـكثيرون من المفـكرين الحديثين غير أنه مبدأ يستحيل أساساً تطبيقه على عالم الحياة الإنسانية (١) .

ولـكن ليست هذه هى الحجة الرئيسية لدى كاليكليس ، فلأساس الحقيقى لفـكرته عن الطبيعة هو مسلك الدول عندما تتصرف على اعتبار أنها دول ، وهو فى هذا يشبه الفيلسوف هوبز عندما يقرر أن أساس فـكرته عن الحالة الهمجية فى الطبيعة هو « أن الدول تقف فى مواجهة بعضها البعض وقفة الجلادين » .

ومن الصعب علينا أن نقرر ما إذا كان فى استطاعتنا أن نستمد من العلاقات بين الدول حجة نطبقها على العلاقات بين الأفراد ، فهذا موضوع من الاتساع بحيث لا يمـكن تناوله هنا . لأن مثل هذه الحجة تختلف عن الحجة المستمدة من عالم الحيوان فى أنها تعتبر نقلا لقاعدة متبعة فى مجال من مجالات الحياة الإنسانية إلى مجال آخر من هذه الحياة ولـكن فى مقدورنا القول بأن هناك فرقا أساسياً بين المجالين ، وأنه

---

(١) « إن الطبيعة لا تعرف حقوقاً واجبة ، أما حقوقها فهى القدرات التى يستخدمها فعلا كل مخلوق من مخلوقاتها ليؤكد وجوده فى ميدان الـكفاح .. أما قوانينها فهى بكل بساطة ما يذكر عن الوقائع القاسية . وحقوقها هى القوة الوحشية . وفى هذا المجال لاتوجد حقوق . وأية فـكرة عن الحقوق الأخلاقية يجب أن نطرح جانباً على أنها أشياء خارجة عن الموضوع» (ص ١٣٤ من كتاب « الفـكر السياسى من هربرت سبنسر إلى العصر الحاضر ») .

ليس من العدل أن نأخذ حجة من أحد المجالين ونطبقها على الآخر ، ولو فرض أن هذا جائز فالواجب أن نعكس الوضع ، فنأخذ من العلاقات بين الأفراد مانطبقه على العلاقات بين الدول . ومهما كان الأمر فمن المهم أن نلاحظ أن فلسفة القوة كما ظهرت في اليونان تبدو كأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولاسيما الحقائق السياسية للامبراطورية الآثينية . فمدينة أثينا ، بوصف أنها كانت رأس تلك الإمبراطورية ، كان ينظر إليها على أنها طاغية تستخدم قوتها في فرض إرادتها ، ومصلحتها على كل أجزاء الإمبراطورية كما لو كانت إرادتها ومصلحتها هي القانون الحق ، ولهذا أخذ من هذا الوضع الحجة القائلة إن من حق الفرد أن يقتفي أثر المدينة . والواقع أن الطغيان في كل أشكاله ، سواء كان طغيان الفرد أو طغيان المدينة ، كان على مايظهر شيئاً مستحباً وبغيضاً في نفس الوقت بالنسبة لليونانيين ، « وحياة الطغيان » تبدو في بعض الأحيان أحط أشكال الحياة ، وتبدو في أحيان أخرى أحسن الاشكال كما كان يرى كاليكليس . وإنك لترى الشاعر يوريبيديس في مسرحية هرقل مخبولا Hercules Furens[1] معجباً بالطاغية ، كما لا يسعنا إلا أن نشعر بأن وراء فلسفة القوة التي صورها أفلاطون في محاورة « جورجياس » وفي « الجمهورية » يوجد شخص الطاغية كما يقول أفلاطون صراحة ، وهو الإنسان الأعلى (السوبرمان) المتصف بالفضيلة والذي يجعل من قوته مقياساً للحق ، غير أن وجود المدينة الطاغية ربما كان أعظم تأثيراً من شخص الفرد الطاغية ، فإنك لترى ثيوكديديس يؤكد مرة بعد مرة أن أساس الإمبراطورية الآثينية هو حق القوى في السيطرة على الضعيف . ولقد قال سفراء أثينا لسفراء إسبرطة في المفاوضات التي سبقت الحرب البيلوبونيزية : « لقد كان المعمول به دائماً أن صاحب القدرة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة » .

---

(١) قارن أيضاً Phoenissae سطور ٥٠٤ ــ ٥١٠ ، وكذلك قارن Supplices سطور ٤٠٩ ــ ٤٢٥ . وربما كان يوريبيدس هنا يسرد قضية في حماس رجل المحاماة . ولكنه كان قد عاش في بلاط مقدونيا . ولاشك أن أفلاطون يتهم كتاب المآسي بأنهم كانوا يعطفون على الطغيان .

كذلك يضرب زعماء الآثينيين على النغمة نفسها عندما يتحدثون فى الجمعية الوطنية . ففى سنة ٤٣٠ قال بركليس « إن إمبراطوريتكم كالطاغيان » وفى سنة ٤٢٧ أضاف كليون إلى هذا قوله : « وهى طغيان تعتمد على قوتكم الشخصية ، لا على ما فى صدور رعاياكم من النوايا الحسنة » . وأشهر من هذا كله وأبلغ أثراً ما قاله المندوبون الآثينيون لشعب ميلوس ، وهى جزيرة ضمت إسمياً إلى الإمبراطورية منذ سنة ٤٢٥ ، وهاجمها الآثينيون فى سنة ٤١٦ لانها لم تدفع الجزية ، قال المندوبون :

« إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق فى هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد فى القوة . أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء ، فللأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله ، وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله . إننا نعرف عن الآلهة ما وردفى الروايات ، أما عن الناس فالحقيقة التى نعلمها أن قانون الطبيعة يقضى ، ولا راد لقضائه ، بأن لهم أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلا[١] » .

هذا هو الشعور الذى وضعه ثيوكديديس على لسان الآثينيين الرسميين ، سواء كانوا مبعوثين فوضتهم الحكومة أو ساسة محليين ، نافلا عنهم ما قالوا فى خطبهم . ومن الجائز أنه يكتب بلغة الفيلسوف أكثر منه بلغة المؤرخ ، وأنه يجعل أشخاصه يعبروا صراحة عن المبادىء التى تكمن وراء تصرفاتهم ، وهى مبادىء ربما كانوا يسترونها وراء نقاب من الكلمات المهذبة ، شأن السياسة ، ولكن ليس هناك شك فى أن الدوائر الأوليجاركية وخاصة فى المنتديات الأليجاركية كانت تندد جهاراً بحكم أثينا للامبراطورية ، بل وبحكم الديموقراطية فى أثينا نفسها ، وتدمغه بأنه حكم قائم

---

(١) ثوكديديس ١ : ٧٦ ، ٢ : ٦٣ ، ٥ : ٨٩ ، ١٠٥ .
وقد جمعت هذه الاشارات فى كتيب Kreigbaum سابق الذكر ص ٦٧ وما يليها .

على القوة لا غير ، ولقد كانت الدوائر الأوليجاركية فى أثينا تعلن عطفها على الحلفاء ضد المدينة الطاغية ، وتعتبر الحكومة الديمقراطية فى تلك المدينة نوعاً من أنانية الجماهير نتج عنها تعزيز مصالح الجماهير المتكتلة بفرض الضرائب الباهظة على الأغنياء والإغداق على الفقراء ، والأثينيون من أصحاب النزعات الأوليجاركية الذين تبينوا أن الديموقراطية فى أثينا قائمة على مبدأ « الحق مع القوة » ، لم يكونوا بالضرورة من النابذين لهذا المبدأ ، فهم لم يكرهوا المبدأ نفسه قدر كرههم لتطبيقه ، ولو أن الفرصة أتيحت لهم وأصبح العصر عصرهم فمن المحتمل أن ألكيبياديس وأصدقاءه كانوا يبادرون إلى تطبيقه بطريقة عكسية ، والحق أن التشابه بين الرأى الأوليجاركى وتعاليم السفسطائيين المتطرفين هو الذى أدى إلى كره الشعب الأثينى للسفسطائيين ؛ لأن هؤلاء ، وقد كانوا موضع الريبة فى نظر الأثينيين لأنهم علموا الأغنياء فن الفصاحة والكفاءة السياسية على حين عجز الفقراء عن شرائهما ، إن هؤلاء السفسطائيين أصبحوا موضع ريبة مضاعفة لأن بعضهم كانوا يصوغون الرأى السائد فى المنتديات الأوليجاركية(١) صياغة فلسفية .

تحطيم عام للأوضاع :

والاتجاه إلى جعل الطبيعة مناقضة للقانون لم يترتب عليه خلق آراء هدامة للدولة فحسب ، بل خلق إلى جانب ذلك من الآراء ما يدمر الكثير من النظم والمعتقدات ، وذلك أنك إذا جعلت من الطبيعة شيئاً يناقض العرف السائد ، قضيت على كل ما خلفته الأجيال من تراث ، ولما كانت الطبيعة يمكن تفسيرها بمعان كثيرة ، فإن كثيراً من الأشياء يستطاع اقتراحها لتكون بديلا للأوضاع المعمول بها . والطبيعة

---

(١) إن القول بأن مبدأ «الدولة العليا» وتطبيقه عملياً قد ساهما فى إيجاد مبدأ «الانسان الأعلى» ، لا ينطبق على نيتشة ، لأن هذا الفيلسوف ، ولو أنه كان يؤمن (بالسوبرمان) إلا أنه كان يمقت الدولة المعتدية وطابعها العسكرى ويؤمن باتحاد بين دول أوروبا .

لا تتصف بالثبات إلا عندما تكون مخالفة للعرف القائم وتقف منه موقفاً سلبياً . أما إذا كان موقفها من الأوضاع القائمة إيجابياً فإنها تكون متناقضة كثيرة التغير ، لأن هذه الأوضاع نفسها متغيرة . ففى بعض الاحيان تستخدم لتبرير القواعد الأخلاقية القائمة على السيطرة ، وفى أحيان أخرى تستخدم لإدانة الرق والاستعباد .

ولقد كان من السهل بل ومن الطبيعى أن تستخدم الطبيعة لهدم الدين وتحويل الآلهة إلى مخلوقات من صنع العرف . وإنك لترى بروديكس ينادى بأن أولى الآلهة بالعبادة هى قوى الطبيعة كما يجسدها الإنسان . أما دياجوراس « الملحد » فإنه وضع مؤلفاً هاجم فيه الآلهة ، كما أن كريتياس فى مؤلفه سيسيفوس Sisyphus يصف الآلهة بأنها من ابتداع الحكماء لضمان الحياة الاجتماعية ، لان الخوف من الآلهة يمنع الناس من التفكير فى الشر فيما بينهم وبين أنفسهم ، شأنها فى ذلك شأن القوانين التى وضعها الحكماء لتمنع الناس من ارتكاب الشر علانية . وهناك بيت من الشعر قاله الشاعر يوريبيديس يدين فيه الرق : « الاسم وحده هو الذى يجلب العار على العبد »(١) ولقد ردد السفسطائى الكيداماس فى القرن الرابع هذه الإدانة نفسها عندما قال إنه لا وجود لإنسان قضت عليه الطبيعة بأن يكون عبداً .

وقيل كذلك إن الفرق بين طبقة نبيلة وطبقة غير نبيلة هو فرق مصطنع شأنه شأن الفرق بين الحر والعبد . يقول يوريبيديس : « النبيل فى نظر الطبيعة هو الرجل الأمين ! » .

---

(١) من الجائز أن الدراسة الاجتماعية المقارنة للانسان كانت أساساً لهذا النقد . فعادات الزواج والملكية فى مختلف الجهات لابد أنها كانت ملفتة للنظر بنوع خاص . ويشير أرسطو فى « السياسة » (الجزء الثانى) إلى عادات الزواج فى ليبيا ، وإلى ما تتبعه « بعض القبائل الهمجية » فى مجال الملكية . ليون ، ٨٥٤ — ٨٥٦ .

ويذكر أرسطو عن ليكوفرون أنه كان لا يعترف بأن هناك أى تمييز بين الناس من حيث الأصل ، كما جاء ورد عنه فى « السياسة » أنه كان يعتبر القانون مجرد عرف لا يعدو أن يكون « ضمانا لحقوق الناس كل منهم تجاه الآخر » . غير أن النقد أوغل إلى أبعد من ذلك ، فلم يقتصر على مهاجمة قاعدة المجتمع اليونانى وذروته ، أى الأرقاء والنبلاء ، على أساس أن الاثنين يجافيان الطبيعة ، بل إن النقد تناول إلى جانب ذلك نظماً أخرى من نظم الحياة اليومية كالأسرة(١) . فمركز المرأة مشكلة تشغل فكر الشاعر يوريبيديس . وفى قصته « ميديا » ترى البطلة تشكو من حظ المرأة إذا قورن بحظ الرجل ، وتفضل أن تخوض المعركة ثلاث مرات على أن تعانى آلام المخاض مرة واحدة ، وفى قطعة أخرى من قصة « بروتيسيلاوس Protesilaus » نجده يؤيد المشاركة فى الزوجات(٢). أما أريستوفانيس ، فبينما نراه

---

(١) بقايا يوربيديس ، ٣٤٥ (طبعة ديندروف).

(٢) (ميديا ٢٣٠ وما يلى ذلك : Fragm ٦٥٥) .

كان ليوربيديس عقلية الرجل السفسطائى ونظرته إلى حد ما ، وكان يفكر فى كل المسائل المختلف عليها داخل نطاق الحياة السياسية والاجتماعية ، وهى المسائل التى كانت قائمة فى عصره ، ولقد ضمن أشعاره كثيراً من الآراء السارية التى تعارض أو تحبذ تلك المسائل .

ولقد سبقت الإشارة إلى اهتمامه بمشكلة الحكم الاستبدادى ، ولا يمكن أن يقال إنه كان من أنصار الحكم الاستبدادى أو الديموقراطى ، بل إنه يميل إلى عرض الحجج التى تؤيد النوعين كما فعل مثلا فى القطعة التى أوردها فى supplices (٣٩٩ — ٤٥٥) حيث نرى المتحدث الطيبى الذى يمثل كريون مؤيداً لقضية الحكم الاستبدادى ضد ثيسيوس المؤسس التقليدى للديموقراطية الأثينية . وفى قطعة أخرى ناصر فيها قضية الديموقراطية (٥٣٨ — ٥١ من Phöenissae ، قارن ٤٠٦ — ٤٠٨ من supplices) نراه يستند إلى التشبيه المستمد من العالم الطبيعى كحجة تعزز المساواة الديموقراطية . يقول : يتعاقب الليل والنهار بالتساوى على مدارهما السنوى ، كل منهما يخلى مكانه للآخر ، وعلى النحو نفسه يجب أن توجد مساواة وتبادل مناصب فى الدولة » . أما الوضع الذى يفضله يوربيديس نفسه ، فيبدو أنه الدستور المعتدل الذى يكون فيه للطبقات المتوسطة المركز الأعلى . يقول فى (supplices ٢٤٤ — ٤٥) : « إن الطبقة الوسطى هى التى تنقذ المدن لأنها تحرس النظام الذى توجده =

فى « السحب » يسخر من التعليم السفسطائى ، نجده فى قصة «Ecclesiazusae» يمرح بفكرة برلمان من النساء . ومن الواضح أنه كان هناك نقاش معاصر فيما يختص بتحرير المرأة، ولهذا فإن الحل الذى أورده أفلاطون فيما بعد لهذه المشكلة ممثلا فى الشيوعية وفى إعطاء النساء نفس أعمال الرجال ، هذا الحل يبدو أنه كان موضع تفكير سابق لأفلاطون . والحق أن « الجمهورية » مدينة بوجه عام إلى كل ذلك الغليان الفكرى الذى تميز به الجزء الأخير من القرن الخامس فى أثينا . فإذا كان أفلاطون قد حاول أن يعيد صياغة فكرة اليونان عن الدين ، فقد سبقه إلى ذلك قوم فى تلك الفترة من التاريخ ، وإذا كان قد سعى إلى إعادة بناء نظام الطبقات الإجتماعية وخلق أرستقراطية جديدة من الفلاسفة ، فقد تقدمه أناس هاجموا وجود طبقة من النبلاء بحكم النشأة . وإذا كان قد حاول إصلاح المجتمع بإلغاء نظام الأسرة، فقد نزل إلى هذا الميدان من قبله أناس غيره كما يحدثنا يوريبيديس ، كما أن الجماعية فى سياسته (إذا حق لنا أن نسميها كذلك) هى رد فعل طبيعى لفردية سابقة .

أما « الملك الفيلسوف » كما تخيله أفلاطون فإنه لا يعدو أن يكون « الرجل القوى » الذى تخيله قوم سابقون ، تبناه أفلاطون وغذاه بلبان العلم فأصبح شخصاً آخر . « والجمهورية » نفسها لم تبعث إلى الحياة طفرة وتخلق نفسها فى عقل أفلاطون بل هيأها ومهد لها قبل ذلك تفكير سابق . فاذا ماوجدنا أفلاطون فى خصومة دائمة

= الطبقات الثلاث » . ثم إنه يعجب بفلاح القرية الذى يعتبره السلسلة الفقرية للطبقة الوسطى . وفى ورستيس Orestes (٩١٧ — ٩٢٢) يتحدث عنه قائلا : « إنه قلما يرتاد المدينة والسوق وهو يعمل بيديه وليس هناك من يحافظ على الأرض سواه . وهو دقيق الحكم ، ولا يحجم عن الوصول فى المناقشة إلى حد الاشتباك ، ولكنه لا يتسفسط وليس فى حياته مايؤخذ عليه » وفى إطراء يوريبيديس للطبقة الوسطى وفلاح القرية على هذا النحو ربما كان يمثل أوضاعاً مألوفة فى عصره ويردد آراء الحزب المعتدل الأثينى الذى كان ينتمى إليه ثيرامينيس . وأنك لترى أرسطو يأخذ بهذه المألوفات التى تركت أثرها فى أدب الكتيبات الأثينى ، ثم يضمنها كتاب « السياسة » وخاصة الجزء السادس .

مع السابقين له ، فيجب ألا ننسى ما لهم من فضل عليه ، فانهم لم يخطوا له نقطة البدء فحسب ، ولم يكونوا حافزاً له فقط ، بل لقد أعطوه بعض المواد التى استخدمها .

ومن الصعب أن نحاول تقديم عرض عام لتعاليم السفسطائيين واتجاهاتهم، فالشقة بعيدة بين بروتاجوراس وثراسوماخوس ومن العسير أن نفهم الاثنين بأية صورة ، بل يجب أن نفرق بين الجيل الأول بنزعته المحافظة ممثلا فى بروتاجوراس ، وبين الجيل المحدث الذى يمثله كاليكايس وثراسوماخوس ، وهو جيل لا نعرف عنه شيئاً إلا من أفلاطون والقطعة الجديدة التى كتبها أنتيفون ، ولكنه جيل نستطيع أن نخلص إلى أنه أصبح ثورياً فى مبادئه . والسفسطائيون من الجيلين لهم فى محاورات أفلاطون مكان مرموق ، لأنه تأثر بتعاليمهم تأثراً عظيماً ، سواء ما كان يستهويه من هذا التعليم أو ذلك الذى كان ينفره . ومع هذا فان حكمه عليهم بوجه عام لم يكن فى صالحهم .

صحيح أنه يعطى بروتاجوراس حقه ، ويتحدث فى شئ من الاحترام عن جورجياس ، ولكنه لا ينسب إلى السفسطائيين ، حتى القدامى منهم ، إلا الفصاحة دون الحجة ، والتقليد دون الأصالة . ومع ذلك فإنه بوجه عام يركز انتباهه فى المدرسة التقدمية المتطرفة التى فصلت بين الطبيعة والعرف ، فنراه فى كتاب « جورجياس » وفى « الجمهورية » وفى الكتاب العاشر من « القوانين » يصر على خطأ هذا الفصل والنتائج العملية المميتة التى يؤدى إليها . لأن الحقيقة لا توجد ، والعدالة لا تتحقق إذا قررنا فى بساطة وجود تناقض بين الطبيعة والعرف ، بل إذا اكتشفنا بالتدريب وعمق النظر الفلسفى ما تنطوى عليه التقاليد من فكر له صفة الدوام ، وإذا سمونا بهذه التقاليد وأضفينا عليها نبلا فى ضوء هذه الفكر .

مؤلفو الكتيبات واليوتوبيون .

مهما كان من اختلاف فى الرأى بين السفسطائيين فإنهم كانوا متفقين جميعاً على

التحول من الطبيعة إلى الإنسان. فبروتاجوراس وجورجياس ، كما رأينا ، جعلا هذا التحول أمراً سهلا ، الثانى باثباته استحالة الأفكار الفيزيائية القديمة ، والأول بتأكيده قيمة المقاييس الإنسانية وسلامتها . وجرياً وراء هذه السنة تابع كثير من السفسطائيين دراسة الإنسان فى كل مظاهر نشاطه — فى سياسته وفى قانونه وفى لغته ، وأصبحت دراسة الأمور الإنسانية هى الطريق الذى يجرى فيه الفكر مستقبلا ، وكان لا بد أن يتجه هذا الفكر إلى السياسة قبل كل شىء ، فارتباط الإنسان بالدولة كان أكبر من أن يسمح بدراسة صرف للأخلاق الفردية : أى أن أية فلسفة لعمل الإنسان كان لا بد أن تكون فلسفة سياسية إلى حد كبير . ثم إن النزاع بين الأحزاب المعاصرة كان دائماً يثير من المسائل ما يتطلب الإجابة ويجعل التفكير السياسى شيئاً ملحاً وعملياً. ولقد اتجهت الدراسة الجدية للسياسة فى اتجاهات مختلفة ، فكانت من بعض النواحى دراسة تاريخية ، وهنا اتخذ الفكر السياسى مظهر القصص والمقالات التاريخية ، وكانت من النواحى الأخرى مثالية ، فتخيل الناس يوتوبيات عجزت أبصارهم عن رؤيتها. وأخيراً كانت هذه الدراسة فى عقل سقراط شيئاً أشبه بالإصلاح ، تمكنه من التنبؤ بالمستقبل وخلق موضوع للتعليم والإرشاد .

وفى ناحيته التاريخية يظهر الفكر السياسى فى أشكال مختلفة ، فهو يتمثل فى التاريخ الذى وضعه هيرودوت وثيوكديديس . أما هيرودوت فإنه يتناول الأوضاع المنوعة ، فيقارن بين مزايا الملكية والأرستقراطية والديموقراطية ، بينما يعالج ثيوكديديس فلسفة الكفاح اليونانى ، ففى خطبه التى يطلق فيها العنان للتفكير السياسى ، نراه يرسم على لسان بركليس صورة لأثينا المثالية ، أو يدافع بلسان أثيناجوراس السرقسطى عن مبادىء الحكم الشعبى ، أو يفصح بلسان المبعوثين الأثينيين إلى ميلوس عن المبادىء التى ترتكز عليها حكومة إمبراطوريتهم .

غير أن الرسائل السياسية تعنينا هنا أكثر من التاريخ ، ولقد كتب الكثير منها فى أثينا قرب نهاية القرن الخامس . وأول هذه الرسائل كتبها أديب من

جزيرة ثيوس Thaos اسمه ستيسمبروتوس Stesimbrotus وضع بعد سنة ٤٣٠ق.م بقليل مؤلفاً تناول فيه ثيمستوكليس ، وثيوكوديدس السياسى (ابن مليسياس) وبركليس . وهو مؤلف اعتبره البعض محاولة لتقدير الديموقراطية الآثينية بدراسة أعظم ساستها ، كما اعتبره البعض الآخر مجرد مجموعة من المخازى السياسية . وما زال تحت أيدينا رسالة عن الدستور الأثينى نسبت فى وقت من الأوقات خطأ إلى أكسينوفون . وقد كتب هذه الرسالة فى سنة ٤٢٥ ق . م تقريباً عضو من أعضاء الحزب الأوليجاركى ينتقد فيها ما يصف من أشياء ، ولكنه مع ذلك يسعى إلى فهم ما ينتقد ، ويبين الكاتب فى هذه الرسالة أن خصائص الديموقراطية الأثينية تنبعث من مبادىء الحرية التى اعتنقتها أثينا ، كما يوضح الصلة الوثيقة بين القوة البحرية والديموقراطية . وجدير بالذكر أن المدى الذى بلغه هذا « الاوليجاركى العتيد » فى استرشاده بالمبادىء العامة فيما سجل من تفاصيل جعل الناس يصفون رسالته بأنها أقدم نموذج للطريقة الاستنباطية فى تطبيقها على المجتمع والسياسة .

وهناك رسالة أخرى عن الدستور الأثينى كتب من زاوية أخرى وقد نسبت تخميناً إلى ثيرامينيس ، ولقد قيل إن رسالة أرسطو عن دستور أثينا التى وصلت إلينا تعتمد على هذه الرسالة ، وهى رسالة لا وجود لها الآن ، وإن كانت قد وجدت فى وقت من الأوقات . وقد نوقشت الديموقراطية الآثينية فى هذه الرسالة على ضوء أعظم ساستها ، ومن تاريخ هؤلاء الرجال خلص كاتب الرسالة إلى أن الأفضل لأثينا أن تضع دستوراً معتدلا مكان الديموقراطية المتطرفة التى وجدت فى عصر بركليس . وقد حاول المؤلف أن يجعل هذا الشكل من الدستور الذى يريده صورة مطابقة للدستور القديم الذى كان معمولا به فى عصر سولون . وربما اتخذ أرسطو من حجج هذا المؤلف ما ساعده على تفضيل الديموقراطية المعتدلة التى يتحدث عنها فى كتاب السياسة(١) .

---

(١) كريتياس، وهو أحد الطغاة الثلاثين الذين حكموا على ثيرامينيس بالموت، كان أيضاً كاتباً سياسياً . ويقال إنه كان يكتب بالشعر وبالنثر عن المخترعات التى توصلت إليها البلاد المختلفة لجعل الحياة شيئاً مريحاً (قارن مؤلف ڤيلاموڤتز سابق الذكر ا . ١٧٥) كما يقال أيضاً إنه كتب عن دساتير إسبرطة وثيساليا .

ومن الجائز أن الربع الأخير من القرن الخامس فى أثينا كان عصر تحرير رسائل من كل نوع ، وأن بعض آثار هذا النشاط يمكن تبينها فى الكتابات القديمة التى ما زالت فى حوزتنا ، ومع ذلك فمن الحكمة ألا نصدر حكماً فى هذا الشأن ، بل إنه من الحكمة أيضاً أن نستشعر قدراً من الشك السليم فى التخمينات الجريئة للنقاد من الألمان حول هذا الموضوع ، وهى تخمينات تقوم على أسس واهية . فأنتيفون ، وهو الزعيم الحقيقى لثورة ٤١١ ، والرجل الذى ألقى خلال محاكمته خطاباً رائعاً (لا وجود له الآن) دفاعاً عن نفسه ، هذا الرجل ربما حرر رسائل تناول فيها مواضيع الوئام وفن الحكم مؤيداً ما كان يعتنق من مبادىء ، ولكن بما أن الدليل القديم الوحيد الذى نمتلكه ينسب هذه الرسائل إلى أنتيفون الآخر وهو السفسطائى فمن العبث أن نحاول الحدس والتخمين ، بل ومن العبث المضاعف أيضاً أن نبحث كما فعل البعض عن آثار هذه المؤلفات المفقودة فى مؤلفات كتاب آخرين وصلت إلينا (كتمثيليات يوربيديس مثلا) . ولقد ذهب البعض إلى أن شخصاً مزعوماً اسمه « بامبليموس المجهول » ، وهو كاتب يقال إنه عاش فى الجزء الأخير من القرن الخامس . واستدل على مؤلفه فى كتابات رجل اسمه « بامبليموس » وهو أحد أتباع المدرسة الأفلاطونية الجديدة . هذا الشخص المزعوم قيل إنه أنتيفون السفسطائى . (ولو أننا لا نستطيع فهم الأساس الذى بنى عليه هذا القول[١]) كما قيل إن مؤلفه سابق الذكر هو رسالة فى تأييد الاستقراء . ومهما كانت شخصية هذا الرجل . ومهما كان العصر الذى كتب فيه . فإنه يشير إشارات عجيبة إلى الإنسان الأعلى (السوبرمان) فيصفه : — « بأنه رجل لا يقهر له بدن . ولا يتأثر بالعواطف . وهو هائل الحجم . صلب العود . لا تلين له قناة » .

ولكنه يرى أن بقية المجتمع يمكن أن تكون نداً له بفضل خضوعهم للقانون

---

(١) لقد ثبت من القطعة التى ألفها أنتيفون السفسطائى والتى اكتشفت حديثاً أن هذا القول باطل من أساسه وأن الشك الذى نبديه هنا أمر أكيد لأن آراء أنتيفون كما عبر عنها فى تلك القطعة هى العكس من آراء « يامبليموس المجهول »

والقوة التى يكتسبونها من جراء ذلك . كما يعتقد أن القوة لا يمكن أن تظل قوة إلا بفضل العدالة وعن طريق القانون . وأخيراً : فهناك من يخمن أن الخطاب القصير الذى تنسبه رواية تقليدية إلى هيروريس الأتيكى : وهو خطيب عاش فى القرن الثانى بعد الميلاد : هذا الخطاب الذى يقال إنه تمرين خطابى فى موضوع مأخوذ من التاريخ اليونانى القديم ، كان فى حقيقة الامر رسالة سياسية وضعت فى قالب خطابى ، ألفها كاتب مجهول بين يولية وأغسطس سنة ٤٠٤ ق . م . ومع أن هذه الرسالة كانت موجهة اسمياً إلى شعب مدينة لاريسا لتأييد تحالف بينهم وبين إسبرطة ، ولحضهم على تغيير دستورهم فى اتجاه الأوليجاركية المعتدلة، فإن المقصود بهذه الرسالة كان شعب أثينا .

حقيق أن ما جاء فى الخطاب المذكور من وصف لأهوال النزاع الداخلى (« الذى هو أسوأ من الحرب بنفس القدر الذى تعتبر فيه الحرب أسوأ من السلم ») ، ومن شرح للأوليجاركية يعتبر شائقاً ، إلا أن أى كاتب جاء بعد عصر كتابة تلك الرسالة وكان على إلمام بالكتاب القدامى ، من الجائز أن يكون قد نقل هذا الوصف وذلك الشرح عندما ألف تمريناً خطابياً . وكل مانستطيع قوله إن خطباً من المحتمل أن تكون قد كتبت فى أثينا فى الربع الأخير من القرن الخامس تناول فيها كاتبوها مواضيع سياسية عامة ، ثم وزعت في صورة رسائل قصيرة (كما حدث لخطب إيسوقراطيس فى تاريخ متأخر) . وحتى إذا كان الأمر كذلك فإن هذه الخطب قد ضاعت ، ولهذا فنحن بالضرورة لا نعلم شيئاً عن طبيعتها ، وبالأحرى لا ندرى شيئاً عن محتوياتها . والرسالة الوحيدة المؤكدة هى تلك كتبها أكسينوفون الزائف عن دستور أثينا .

وإلى جانب القصص التاريخى والرسائل التى تحتوى على تسجيل للحاضر أو الماضى أو التى تحكم عليهما ، كانت هناك محاولات لرسم خطوط المستقبل ، فلم يقتصر الناس على محاولة استخلاص آراء سياسية من الدساتير القائمة ، بل حاولوا أيضاً وضع آراء

سياسية فى صور دساتير مثالية . وقد كانت هذه الصور نتيجة طبيعية للاتجاهات الفكرية وللحاجات الفعلية القائمة فى العصر . فالهجوم على الأشياء التواضع عليها وامتداح الأشياء الطبيعية كان من المحتم أن يؤديا إلى اقتراح دول مثالية لها نظم « طبيعية » . والدراسة الأنثروبولوجية التى ساهمت فى إيجاد حملة على نظم كالأسرة ، أصبحت الآن أساساً للانشاء الإيجابى . وكان من الطبيعى أن تقوم الدول المثالية الأولى على أساس ما كان يرويه الرحالون عن الشعوب البدائية التى تعيش على الطبيعة ، وحتى فى جمهورية أفلاطون نلمس بعض آثار هذا الاساطير ، غير أن المشكلة العملية للاستعمار قد جعلت تلك الصور التى رسمت للمستقبل أقل خيالا مما كان يمكن أن تكون ، ومع أن العصر الكبير للاستعمار كان قد ولى ، كما أن المجال غير المحدود للتجربة السياسية الذى أوجده إنشاء مجتمعات جديدة بصفة مستمرة قد أصبح الآن محدوداً ، مع كل هذا فقد بقيت بعض حالات للاستعمار كما ظل هناك مجال للتجربة . وفى سنة ٤٤٤ نرى بروتاجوراس قائماً بدور المشرع للمستعمرة الأثينية فى توربى .

وأول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحى كراتينس فى ملهاة سماها « التراة » غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبوداماس ، وقد عاش الاثنان فى نهاية القرن الخامس (١) ، وسجل أرسطو آراءهما ببعض التفصيل فى الكتاب الثانى من « السياسة » . ويقال أن نقطة البدء بالنسبة للأول (فالياس من بلدة خالقيدون) كانت اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هى التى تؤدى إلى النزاع الداخلى ، وبناء على هذا اقترح المساواة فى ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الإجراء ميسور جداً عند تأسيس المستعمرات ، أما فى الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج ، فعلى الأغنياء اعطاء مهور

---

(١) لايعرف شىء عن تاريخ فالياس . ولكن يبدو أنه كان معاصراً أكبر سناً لافلاطون ، وأنه كان متأخراً بعض الشىء عن هيبوداماس .

وعليهم إلا يأخذوا شيئاً ، وللفقراء أخذ مهور وعليهم عدم إعطاء شيء . ويذكرنا هذا الاقتراح بالفيلسوف مل Mill ، الذى اقترح أن يعالج ما فى الملكية من تمايز بتحديد « مبلغ مالا يسمح لأى شخص أن يحصل على أكثر منه عن طريق الميراث أو الوصية »(١) . غير أن فالياس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب ، بل كان تواقا إلى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعليم موحد . وثمة جانب آخر من مخططه ، وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناع أرقاء فى خدمة الدولة . ومن المحتمل أنه كان يهدف من رواء ذلك إلى زيادة إيرادات الدولة ، ولكن الأكثر احتمالا أنه كان يرمى إلى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا إلى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة ، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعاً متساوية من الأرض (٢) .

أما هيبوداماس ، وهو رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا ، فقد كان صاحب مخطط أكثر طموحاً ، ويحدثنا أرسطو أنه كان كثير الادعاء . وهو مجدد فى فن البناء وواضع مشروع لتقسيم المدن إلى مربعات بوساطة طرق متقاطعة ، وكان يحرص على أن يكون لمظهره الشخصى تأثير فى الناس ، فكان يرسل شعره طويلا ويزينه بالمجملات ، أما ملبسه فمن مادة رخيصة ولكنها تحتفظ بدفء الجسم حتى تكون نافعة صيفاً وشتاء ، وكان ذا علم بالفيزياء ، ومن الأمور التى كانت تتناسب مع خلقه وادعائه إلى حد ما أنه كان « أول رجل غير سياسى حاول أن يصف دولة مثالية » . وقد سبق أفلاطون إلى فكرة تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات . ولو أنه اختلف عنه فى أن هذه الطبقات كانت تتكون من الصناع والفلاحين

---

(١) ورد هذا فى كتابه « الاقتصاد السياسى » . ولأرسطو (١٣٠٨ ، ٢٤) اقتراح شبيه بهذا ، إذ يقول : ان فى ظل نظام أوليجاركى هناك رغبة فى المحافظة ، يجب أن ينتقل الملكية بالميراث لا بالوصية ، أو بالهبة . كما يجب ألا يرث الرجل الواحد إلا ميراثاً واحدا .

(٢) السياسة ، طبعة نومان ، ٢ ، ٢٩٤ .

والمحاربين ، فى حين أن طبقات أفلاطون كانت مكونة من طبقة منتجة واحدة وطبقة من المحاربين وثالثة من الحكام الفلاسفة . ومن الجائز أن مخطط هيبوداماس كان تقليداً للنظام الطبقى المصرى . ومن الجائز أيضاً أن الرجل كان واقعاً تحت تأثير الفيثاغوريين كما يوحى بذلك استخدامه للرقم ثلاثة . وكما أنه قسم المواطنين إلى طبقات ثلاثة ، كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام ، أحدها قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية . وثانيهما قسم عام يخصص للمحاربين . وثالثهما قسم خاص يترك لطبقة الفلاحين . وجعله الأرض التى تفى بحاجات الجنود ملكا عاماً يذكرنا بمخطط أفلاطون . وإن كان أفلاطون إتبع خطة مختلفة وخصص الأرض كلها للطبقة المنتجة ولكنه فرض عليها خراجاً نوعياً يستهلكه الجنود والحكام على الشيوع . واستخلاصاً من اقتراح هيبوداماس أن تكون هناك طبقة خاصة من المحاربين وأن تكون أملاكها ملكا للدولة . يمكن القول بأن هيبوداماس كان يهدف إلى إقامة حكومة تناولتها يد الإصلاح . ولا تشوبها شوائب العصر . حكومة تتحرر من العجز السياسى عن طريق التخصص . وتتطهر من الفساد السياسى عن طريق الشيوعية . ولكنه . من ناحية واحدة . لم يشذ عن النظام الأثينى . فالطبقات الثلاث فى دولته المثالية تكون فى مجموعها «الشعب» . وهو الذى ينتخب حكامه . وهنا يختلف هيبوداماس اختلافاً كبيراً عن أفلاطون الذى لايترك شيئاً للشعب ، بل يرى أن الطبقات المنتجة والطبقات المحاربة يجب أن تدين لحكم طبقة لابد لهذه الطبقات فى تعيينها . وقد قسم هيبوداماس كتقسيمه للارض القوانين والمواطنين ، إلى ثلاث أقسام ، قسم منها يتناول ما يقترف ضد الشرف والقسم الثانى يتناول مايعس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التى ترتكب ضد الأرواح . وكذلك قسم الإدارة إلى ثلاثة أقسام وفق المواضيع التى تدخل فى نطاق عملها ، فهناك ما تخص الشعب ، وهناك ما يتعلق بالغرباء المستوطنين . ثم هناك مايتناول شئون الأجانب . وكان هيبوداماس من أنصار إنشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سناً يعينون فى مناصبهم

بعد انتخاب عام . وأخيراً فإنه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام(١) .

(١) ينقد أرسطو هذا الاقتراح فى الكتاب الثانى من « السياسة » ، الفصل الثامن ، ١٦ — ٢٥ . ويوجه نقده إلى ما يقترحه هيبوداماس من تقسيم الدولة إلى ثلاث طبقات على أساس أن الجنود سيكونون دائماً القطاع الأقوى وبذلك يهيمنون على الحكومة رغم ما « للشعب » من حقوق الانتخاب . ويرى أرسطو أنه ليس من الضرورى وجود طبقة منفصلة من الزراع لأن الصناع سيعيشون على صناعتهم كما أن الجنود لهم أراضيهم الخاصة . ثم يتساءل عن مسألة زراعة الأرض المشاع ، فإذا زرعها الجنود لا يكون لديهم وقت للجندية ، وإذا زرعها الفلاحون يثقلون بالعمل أكثر مما يجب ، وإذا تولت هذا العمل طبقة غير الجنود والفلاحين ، أصبح هناك أربع طبقات فى الدولة .

ملحق

قطعتان من رسالة أنتيفون السفسطائى

« عن الحق »

القطعة الأولى :

تتضمن العدالة (من وجهة النظر العادية) : ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التى يعيش فيها كمواطن (أو بالأحرى ألا يعرف عن المرء أنه خرق هذه القاعدة) . وعلى هذا الاعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس ، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة ، مثل هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التى تلائمه أعظم الملاءمة . ذلك أن قواعد القوانين شىء طارىء من الخارج(١) . أما قواعد الطبيعة فهى شىء حتمى منبعث من الداخل . ثم إن قواعد القوانين هى وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة . أما قواعد الطبيعة فهى عكس ذلك تماماً . وبناء على هذا إذا تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الاتفاق أصبح فى حل من العقوبة وفى منأى عن العار . غير أنه يقع تحت طائلة العقاب ويلحقه العار

(١) يتناول أفلاطون فى أول « الجمهورية » وخاصة فى أول الكتاب الثانى هذه النقطة نفسها — وهى هل من المهم للانسان أن يمارس العدالة إذا كان بعيداً عن الأنظار ؟ وهل إذا أتيح له خاتم سحرى (خاتم جيجيس Jygs) يجعله غير مرئى يكون للعدالة قيمتها ؟ (الجمهورية ، ٣٥٩ — ٣٦١) .

إذا ما لاحظته الأعين . والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة فى الطبيعة ، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطيق ، فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعتريها نقص فى حالة عدم افتضاح الأمر ، ولن تزداد لو علم الناس جميعاً بهذا العمل . ويرجع هذا إلى أن الضرر الذى يتعرض له لا يتوقف على رأى الناس بل على حقائق الأمر ذاته(١) .

والمسألة التى تعنينا هنا تنبحث من كل وجهة نظر . فأكثر الأشياء التى تتصف بالعدالة من الناحية القانونية هى رغم ذلك فى وضع مجاف للطبيعة ، وإنك لترى القانون يحدد للعيون ما يجب أن ترى وما يجب ألا ترى ، وللآذان ما لها وما ليس لها أن تسمع . وللسان ما يجب وما لا يجب أن ينطق به . وللأيدى ما من حقها وما ليس من حقها أن تفعل . وللأقدام أين تذهب وأين لا تذهب . وللعقل ما يجب أن يرغب فيه وما يجب أن ينبذه . غير أن الأشياء التى تسعى القوانين إلى إبعاد الناس عنها ليست أكثر (أقل ؟) قبولا لدى الطبيعة أو أقل قرباً من الطبيعة ومن الأشياء التى تسعى تلك القوانين إلى اجتذاب الناس إليها . كما أنها ليست من الطراز نفسه . ويمكن إثبات ذلك بالآتى : —

الحياة والموت كلاهما من اختصاص الطبيعة ، والناس يحصلون على مقومات الحياة من الأشياء التى تفيدهم ، ويسيرون نحو الموت إذا أخذوا بأوضاع تضرهم . غير أن الأشياء التى تعتبر نافعة فى نظر القانون هى قيود على الطبيعة ، أى أنها تمنع الناس من الحصول على الحياة ، وهى أحد شئون الطبيعة ، من الأشياء التى يرون فيها نفعاً حقيقياً

---

(١) تخطى قواعد الصحة مثلا (نستطيع أن نفترض أن هذا هو هدف المؤلف) له رد فعل حتمى يجىء بصورة مؤكدة نتيجة لحقائق الموقف . أما خرق القاعدة التى تنهى عن شهادة الزور فلا ينتج عنه رد فعل حتمى ، إلا إذا افتضح أمر الانسان . وفى هذه الحالة يتوقف رد الفعل على رأى الناس .

لهم) ، بينما الأشياء التى قضت الطبيعة بأنها نافعة حقاً هى أمور فى متناول الجميع ، وطليقة من كل قيد (أى أنها تمنح الناس حرية أخذ الحياة من الأشياء التى يرون فيها نفعاً حقيقياً لهم ، لأن تلك الأشياء الطبيعية هى نفسها الأشياء التى يجد الناس فيها نفعاً حقيقياً)(١) . وعلى هذا فإن الأشياء التى تسبب الألم (وبهذا تكون قريبة من الموت) إذا نظرنا إليها نظرة سليمة ، لا نجد أنها تفيد الطبيعة(٢) أكثر (بل على العكس نجدها أقل فائدة) من الأشياء التى تبعث اللذة (وبهذا تكون قريبة من الحياة) . ولهذا أيضاً فإن الأشياء التى تسبب الألم لا تكون أكثر نفعاً (بل أقل نفعا) من الأشياء التى تسبب السعادة ، لأن الأشياء النافعة حقا يجب ألا تسبب الغرم بل يجب أن تؤدى إلى الغنم(٣) ... [خذ حالة أولئك] الذين لايتحركون لرد

---

(١) الحجة فيا يختص بهذه النقطة ليست واضحة. ويبدو أنها تعنى أن الحياة والموت أمور طبيعية . وأن الحياة تتوقف طبعاً على الأشياء النافعة للجسم وأن الموت يحدث طبعاً بفعل الأشياء الضارة للجسم . فإذا ما وضع القانون تعريفاً آخر مفتعلا لهذا النافع والضار ، وإذا ماوضع هذا التعريف موضع التنفيذ ، فإن القانون يتدخل فى النطاق الحر لمسألة الحياة والموت .

(٢) وهى لاتفيد الطبيعة لأنها لا تفيد الحياة التى هى من شئون الطبيعة .

(٣) يبدو أن هذه الحجة تؤيد شكلا مبسطاً من مذهب اللذة ،وإن كان التعبير عنه يفتقر إلى الوضوح . وربما أمكن صياغتها كالآتى : —

إن الناس بحكم الطبيعة ينشدون الحياة ، ولهذا فهم بحكم الطبيعة يرغبون فى الأشياء التى تناسب الحياة . وبما أن الأشياء السارة تفيد الحياة ، فإن الناس بحكم الطبيعة يسعون إلى هذه الأشياء ، ولكن الأشياء الطبيعية هى أيضاً الأشياء الحقيقية . وبما أن اللذة مفيدة بحكم الطبيعة لأنها تناسب الحياة ، التى هى بحكم الطبيعة أمر مرغوب فيه ، لهذا تكون اللذة مفيدة حقاً . غير أن القانون لايسير فى هذا الاتجاه ، فهو يقرر أن بعض الأشياء غير مناسبة ، مع أنها بحكم الطبيعة وبحكم الواقع أشياء مفيدة . فهو يقرر مثلا أن الرجل الذى يتضور جوعاً إذا سرق كان عمله هذا غير مناسب ، مع أن هذه السرقة فى واقع الأمر شىء نافع لأنه يمكن الرجل من الحياة .

وبالعكس يقرر القانون أن بعض الأشياء نافعة مع أنها بحكم الطبيعة والواقع ليست كذلك . ومثل ذلك قوله إن الرجل الذى يتضور جوعاً ويترفع عن السرقة يكون عمله هذا نافعاً ، مع أن هذا العمل ضار فى واقع الأمر لأنه يودى بحياته . =

الاعتداء إلا بعد وقوع الاعتداء ، ولا يكونون البادئين بالاعتداء على غيرهم أبداً » أو أولئك الذين يقابلون إساءة والديهم بالإحسان ، أو أولئك الذين يتركون غيرهم يثبتون تهمة ضدهم بحلف اليمين ، ولا يوجهون أمثال هذه التهم أنفسهم ، فلا شك أن كثيراً من هذه الفعال تجافى الطبيعة ، وتسبب الكثير من الآلام على حين يمكن التخفيف منها ، وتعنج القليل من اللذة بينما يمكن الاستزادة منها ، وتؤدى إلى الأذى في حين يستطاع تجنب ذلك الأذى .

[ثم يهاجم الكاتب العدالة القانونية من ناحية أخرى . ولقد انصب هجومه حتى الآن على القانون وما يفرضه من أوضاع ، أما الآن فهو يهاجم دور القضاء وما تسير عليه . وبعد أن قرر أن القانون يجعل الصواب خطأ نراه يقرر الآن أن جهاز القانون يعجز عن وضع فروضه الزائفة موضع التنفيذ] .

فإذا ماانتهى الوضع إلى أن أولئك الذين يسلكون هذه السبل يلقون عوناً من القوانين ، أو أن أولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب تصيبهم أية خسارة من جراء

= وهذه الحجة تنطوى على مغالطة لأنها تفرض أن الفرد يعيش منعزلا . ولو أن الفرد يعيش فى عزلة تامة عن غيره ، لكان من النافع له أن يسرق : غير أنه فى هذه الحالة لا يجد من يسرق منه :

وبما أن الفرد يعيش فى مجتمع ما ، وبما أنه عضو فى هذا المجتمع ، فإن شيئاً لن يكون ضاراً به بمضى المدة ما دام هذا الشىء مفيداً من الناحية الاجتماعية . فإذا كان من المفيد اجتماعياً أن تكون هناك ملكية واحترام الملكية ، فإن عضوا من أعضاء المجتمع لا يلحقه ضرر أو تصيبه خسارة إذا احترم ملكية الغير إذ لابد أن الغير يحترمون ملكيته . وحتى إذا لم يكن مالكا اليوم فإن هذا لايمنع من أن يصبح مالكا غدا . والحقوق والواجبات تتصل بعضها ببعض ، وكل منها يتضمن الآخر . أما كون الإنسان يستطيع السطو على الحقوق دون أن ينكشف أمره فانه لا يبطل هذه الحجة لأنه فرض لا يمكن الأخذ به ، فالإنسان الاجتماعى الذى يعيش مع زملائه لا يمكن أن يكون غير مرئى . وكلما أحكم المجتمع أجهزته ، لا من حيث الشرطة فحسب بل من حيث المواصلات كلما أصبح كل أعضائه يعيشون فى بيوت من زجاج .

القوانين ، فنى هذه الحالة قد يـكون هناك بعض الفائدة فى طاعة القوانين . ولـكن الحقيقة أن العدالة القانونية ليس فى إمكانها أن تـكون عوناً لأولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب . فنى مبدأ الأمر (قبل أى إلمام قانونى بالحقائق) تسمح هذه العدالة القانونية بأن يضار من يقع عليه الضرر وأن يرتـكب الطرف المعتدى الجرم الذى يريد ارتـكابه . ولايقتصر الأمر على أن العدالة القانونية ليست فى موقف يسمح لها عند هذه النقطة ، أن تحول دون وقوع الضرر على المعتدى عليه ، أو أن تمنع المسىء من ارتـكاب جرمه ، بل إن هناك ماهو أكثر من هذا . فإذا تناولنا عمل العدالة القانونية فيما يختص بالجزاء العادل (وهو الذى تقرر العدالة أنها تمنحه) فإننا نجد أن العدالة ليست فى جانب من يقع عليه الضرر أكثر منها فى جانب المسبب لهذا الضرر :

وإلى هنا نجد بقية سطور القطعة مهلهلة ، ولـكن يبدو أنها تعنى أنه عندما تنظر قضية أمام المحـكمة ، فإن من لحقه الضرر ليس فى مركز أحسن من مركز المتسبب فى الضرر بل قد يكون مركزه أسوأ ، وليس فى وسعه إلا إثبات واقعة الضرر ومحاولة إقناع المحـكمة بها . كما أن المتسبب فى الضرر يمـكنه أن ينـكر الواقعة ويسعى إلى إقناع المحـكمة بصحة نـكرانه . ولايحدد موقف المحـكمة فى نهاية الأمر إلا كون أحد الطرفين أعظم قدرة من الطرف الآخر .

وليس هناك ضمان لأن تـكون القدرة الأكبر فى جانب المعتدى عليه .(١)

---

(١) إذا كان هذا هو مبنى النقطة ، فيجب أن نذكر أن محاكم أثينا كانت محاكم شعبية واسعة تظهر فيها قيمة المهارة الخطابية والقدرة على عرض القضية عرضاً مقنعاً . (« جعل القضية الأضعف تبدو قضية أقوى ») .

القطعة الثانية

(إن من يولدون من أسرة عريقة) يلقون منا تبجيلا واحتراماً ، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا . ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر ، بل قل إننا في مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الهمجية . لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه ، سواء كنا من اليونان أو من البرابرة(١). ولنا أن نلاحظ خصائص أية قدرة من القدرات اللازمة لكل الناس بحكم الطبيعة . . . فليس بيننا من ينفرد (بأية ميزة من هذه القدرات الطبيعية) سواء كان يونانياً أو بربرياً ، فنحن جميعاً نستنشق الهواء نفسه من أفواهنا وخياشيمنا . .

---

(١) قارن ما كان يردده القديس بولس الرسول قائلا .

« ليس في المسيح إغريقي أو يهودي ، مختن أو غير مختن ، بربري أو سكيثي ، عبد أو حر . »

الفصل الخامس

سقراط وصغار أتباعه

حياة سقراط :

ننتقل الآن من هذه الإشارات إلى دراسة شخصية عظيمة هى شخصية سقراط .

كان سقراط مواطناً أثينيا قحاً(١) على عكس المفكرين الذين عرضنا لهم حتى الآن والذين كانوا أجانب استوطنوا أثينا لأن هذه المدينة كانت فى واقع الأمر قصبة اليونان . ولد سقراط حوالى سنة ٤٧٠ ، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ، أى أنه أمضى شبابه فى عصر بركليس الزاهر ، وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البلوبونيزية . ولقد ساهم مساهمة كاملة فى الواجبات المدنية العادية للعصر الذى عاش فيه : فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة فى الحملات الأثينية بإقليم تراقيا Thrace ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الإعجاب . وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضواً فى المجلس. وكان عضوا فى لجنة المجلس التى تولت رياسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا الغرقى من الجنود فى موقعة أرجينوساى البحرية سنة ٤٠٥ .

---

(١) كان أركيلاوس أول مواطن أثينى اتجه نحو الفلسفة . وكان سقراط تلميذه ، ومن الجائز أنه خلفه فى رياسة المدرسة التى أنشأها .

ولما كان هذا الحكم بالإعدام جملة ينافى قاعدة من قواعد الدستور ، فإن سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية (١) وبعد سنة من هذا الحادث ، عندما كان «الطغاة الثلاثون» يمارسون حكما إرهابياً فى أثينا ، صدر له أمر مع غيره من المواطنين بأن يعتقلوا مواطناً كان الطغاة قد أهدروا دمه ، توطئة لإعدامه . وفى هـذه المرة أيضا رفض سقراط أن ينفذ أمراً اعتبره غير قانونى . ومن هذا ترى أن حياة سقراط كمواطن أثينى كانت تتميز بعاملين اثنين : بالثبات فى أداء واجبه المدنى والإصرار على رفض تخطى حدود القانون المدنى .

كان سقراط ابن نحات (ويجب أن نذكر أن النحات الأثينى كان يعتبر صانعاً شأنه شأن البناء وصانع الأوانى) ، وقـد أخذ عن والده تلك الحرفة ، وهنا أيضاً يبدو سقراط مواطناً أثينياً قحاً . غير أنه كرس حياته لدراسة الفلسفة واختلط بكل المفكرين الذين استوطنوا أثينا فى النصف الثانى من القرن الخامس . وكان فى البدء، وحتى سنة ٤٣٥ ، منصرفا إلى علم الفيزياء المعروف فى ذلك العصر . ويبدو أنه درس أغلب النظريات السائدة ، وتبين أنها لا تعطى إلا تفسيرا آلياً للكيفية التى صنعت بها الأشياء ، بينما كان يريد تفسيراً سببياً(٢) يبين الباعث على وجودها . وبعبارة أخرى كان يسعى إلى الارتفاع عن مستوى العلم الطبيعى المنصرف إلى المادة والوصول إلى الفلسفة الحقيقية التى تبحث عن السبب النهائى للأشياء . وهـذه خطوة هائلة ، وإذا ما اتخذت انتقلنا فى قفزة واحـدة من عالم أناكسيماندر وهرقليطس إلى عالم

(١) تقول بعض الروايات إن سقراط لم يكن عضواً فى اللجنة الرياسية للمجلس فحسب، بل كان رئيساً للجنة فى ذلك اليوم ، وبالتبعية كان رئيساً للجمعية . فاذا كان الأمر كذلك فإن سقراط كان هو المكلف شخصياً بأخذ الأصوات . وقد أخذ على عاتقه شخصياً مسئولية رفض هذا الإجراء .

(٢) انظر ص ١٣٣ من كتاب « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت .

أفلاطون وأرسطو . وترجع أهمية سقراط إلى أنه يمثل هذا الانتقال، وتحول سقراط من الدراسات الفيزيائية إلى بحث أعمق ، يرجع تبعاً لما لدينا من مصادر ، إلى صوت مهبط الوحى فى دلفى الذى كان له أهميته الكبيرة فى حياة اليونان العامة منذ القدم ، والذى كان له الآن أثره العظيم فى حياة واحد من أكبر فلاسفة اليونان . والمسألة أن أحد أصدقاء سقراط سأل مهبط الوحى فى دلفى عمن يكون أكثر الناس حكمة فقال الوحى إن سقراط هو ذلك الرجل . أما سقراط ، وكان حصيفاً ولكن فيه دعابة، فإنه وطد العزم على تخطئة الوحى بسؤال أشخاص آخرين وإثبات أنهم أكثر حكمة منه ، غير أنه نجح بذلك فى الوصول إلى عكس ما كان يهدف إليه، إذ تبين أنهم على قدر كاف من الجهل بحيث يدعون معرفة ما لا يعرفون ، بينما كان هو حكيما إلى درجة أنه يعترف « بأنه لا يدرى شيئا سوى أنه لا يدرى شيئا » ومنذ ذلك الوقت خصص نفسه لحياة الخدمة مؤمناً بأنه مكلف برسالة من إله دلفى ، فأخذ على عاتقه القيام بحملة ضد أدعياء العلم وأصبح من دعاة الحكمة الأصيلة .

أسلوب سقراط ونظريته

هذه الرواية عما نستطيع تسميته « التحول » فى حياه سقراط تتضمن شيئين ، أولهما أن لسقراط أسلوباً خاصاً وثانيهما أن له نظرية خاصة . أما الأسلوب فهو الجدل . فبدلا من الأسلوب الأيونى القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها فى نثر غامض أو شعر ملىء بالألفاظ ، وبدلا من الأسلوب السفسطائى القائم على الترتيب المنظم للموضوعات وفق خطة موضوعة وفى حديث فصيح ، بدلا من كل هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه فى كل مكان ومع كافة الناس . ولقد كان هذا الأسلوب محدداً ، شبيهاً بنمط الأسلوب المدرسى للعصور الوسطى » فهناك قواعد لاختيار موضوع النقاش ، وقواعد للاجابة المناسبة على الأسئلة . ولا شك أن هذا الأسلوب كان مكروها لمن يقع فريسته ، ومن الممكن أن يصبح مجرد جدل يهدف إلى التغلب على الخصم فينحو بالدليل إلى أى اتجاه بقصد الجدل دون غيره ، ولكنه على الرغم من ذلك كان فى يد سقراط أداة لاستنباط الحقيقة . وفى استطاعتنا

تبين طريقة هذا الأسلوب من محاورات أفلاطون التى تعتبر وليدة أسلوب سقراط كما يستدل على ذلك من لفظ « الجدل » الذى وصفت به . أما نظرية سقراط فهى التى نستطيع تسميتها نظرية « المعرفتين » . ذلك أنه كان يعتقد أن المعرفة نوعان ، نوع ظاهر لا يمتلكه الإنسان فى أحسن الفروض إلا بصفة غير مضمونة ، أما النوع الآخر فهو المعرفة الحقيقية التى يمتلكها العقل بصفة دائمة . وكان يرى أن واجب الناس جميعاً أن يبحثوا عن المعرفة الحقيقية ، وأن السبيل الوحيد إلى ذلك هو أن « يعرفوا أنفسهم » ، أى أن يعرفوا مبلغ ما يعرفون . وكان يرى أيضا أن المعرفة الحقيقية هى أيضا الخير الحقيقى .

وإذا كان لنا أن ننسب نظرية معينة إلى سقراط فإن هذه النظرية هى إحدى نظريتيه . ومن الواضح أن الأهمية التى كان يعلقها سقراط على قيمة المعرفة الحقيقية تشبه الأهمية التى كان يعلقها السفسطائيون على تلك المعرفة الخاصة التى كانوا يقولون بأنهم ينقلونها إلى تلاميذهم . ولم تقتصر جهود السفسطائيين على وضع مناهج منظمة لبعض المواضيع كالخطابة ، تلك المواضيع التى كانوا على استعداد لإمداد تلاميذهم بمعرفة فنية عنها ، بل إنهم جعلوا من السلوك الإنسانى نفسه فنا من الفنون وادعوا أنهم قادرون على تغذية الناس بمعرفة خاصة عن هذا الفن تكسبهم « صلاحية » أو كفاية عملية تمكن صاحبها من تسيير دفة الدولة والأسرة على السواء بطريقة سليمة . الصلاحية الحقيقية إذن ، فى نظر السفسطائيين وفى نظر سقراط ، تتوقف على معرفة خاصة وتتضمن هذه المعرفة . وليس فى مقدورنا القول بأن المطابقة بين الصلاحية والمعرفة هى نظرية اختص بها سقراط ، بل إن العكس هو الصحيح ، فالسفسطائيون بقولهم إنهم كانوا يعلمون الصلاحية ، كان لابد لهم أن يلتزموا المبدأ القائل « بأن الصلاحية هى المعرفة » ، لأنها لو لم تكن كذلك لما كان فى الاستطاعة تعليمها ، وإذا كانت من الأشياء التى لا تعلم أصبحت مهنتهم لا مبرر لوجودها .

ولكى نفهم نظرية سقراط الخاصة فهما جيداً ، علينا أن نبدأ أولا بملاحظة أوجه

الشبه بينه وبين السفسطائيين حتى تتبع ما كان بين آرائه وآرائهم من فروق جوهرية.
وهنا يجب أن نلاحظ أولا أنه يختلف عنهم فيما يذهبون إليه من أن الصلاحية فن خاص أوبعبارة أدق أنها إجادة فن خاص لا يمكن بلوغها مثل باقى الفنون المماثلة إلا بالحصول على معرفة خاصة بهذا الفن . فلم يكن من رأيه أن هناك فنا خاصاً بالسلوك الإنسانى أو أن الصلاحية هى قدرة خاصة على ممارسة هذا الفن الخاص . بل كان يرى أن الصلاحية هى قدرة عامة ، وهى بهذه الصورة شيء لا مثيل له ، فهى التى تضع أى شيء آخر فى مكانه الصحيح ووضعه السليم ، وتنظم هذه الأوضاع بحيث تحدد النسبة اللازمة والعلاقات السليمة لكل نشاط فى الحياة ولكل مجال من مجالاتها . وباختصار كان يرى أنه لا وجود لفن يسمى فن السلوك الإنسانى يشبه فن الخطابة ؟ وأنه لا وجود لما يسمى صلاحية فى هذا الفن توازى التفوق فى فن الخطابة . ولكن هناك ما يسمى صلاحية ، وهى كفاية عامة للنفس الإنسانية كلها يترتب عليها توازن وانسجام بين جميع أوجه نشاطها(١). ويترتب على هذا الرأى أن المعرفة اللازمة للوصول إلى الصلاحية ليست معرفة خاصة حرفية ، لا يمكن الحصول عليها إلا بتعليم خاص . ولم يكن من رأى سقراط أن الصلاحية تتطلب مادة جديدة خاصة للمعرفة تشتمل على نظريات فلسفية خاصة وتختلف فى طابعها عن مادة المعرفة التى يتمتع بها العاديون من الناس . ولم يقل أبداً إنه يعلم الناس معرفة الأشياء المتعلقة « بالطبيعة » حتى يستعينوا بقوة هذه المعرفة على نبذ الأشياء المتعلقة « بالقانون » . والحق أنه كان ذا إيمان ثابت بالقانون ، ولكن هناك سبباً أعمق من هذا دعاه إلى القول بأن الصلاحية لا تنطوى على الإلمام بمادة جديدة من المعرفة وهو اعتقاده أن مبلغ ما يعرفه الإنسان

---

(١) من الأسباب التى دعت سقراط إلى القول بأن الصلاحية ليست فناً ، أنها ليست كسائر الفنون تستطيع عمل الشيء وعكسه ، فالخطابة فى مقدورها مناصرة قضية عادلة أو غير عادلة ، والطبيب له القدرة على أن يشفى ويميت . أما الصلاحية فليس لها إلا نتيجة واحدة . ولهذا فهى ليست فناً .

لا يساوى فى أهميته الوسيلة التى وصل بها إلى هذه المعرفة ، ولم يكن يهدف إلى الكم فى معرفة أشياء جديدة بقدر ما كان يهدف إلى حذق طريقة جديدة لمعرفة أشياء قديمة. أى أنه لا يهتم بأن يعرف الإنسان شيئاً كثيراً عن « طبيعة » تختلف عن العالم العادى قدر اهتمامه بمعرفة العالم العادى نفسه ، وهى معرفة بالسبب الذى جعل هذا العالم كما هو . ولقد سلم سقراط بأن للعرف ناحيته الأخلاقية ، غير أنه سعى إلى السمو بها بأن بين للناس السبب الذى من أجله وجد هذا العرف « والفكرة » التى قام عليها . وهذا يعود بنا إلى نظريته عن « المعرفتين » التى نستطيع الآن رؤيتها فى كامل شكلها . فالمعرفة التى يلم بها الناس عادة ليست معرفة مطلقاً بل هى مجرد رأى ، أى أنهم يعرفون الأشياء بمعنى أنهم كثيراً ما سمعوا عنها ، ولكنهم لا يعرفونها بالمعنى الذى يحق لنا أن نسميه معرفة ، فهم لا يعرفونها كوليدة لسبب ، ولا يعلمون مدى العلاقة بينها وبين السبب الذى أوجدها . ومثل ذلك أنهم يعلمون بضرورة توخى الاعتدال لأنهم سمعوا ذلك ، غير أن علمهم هذا ليس بالمعرفة الحقيقية لأنهم لا يعلمون السبب فى ضرورة توخى الاعتدال ، ومن هذا نرى الدافع الأساسى الذى جعل سقراط ينشد تفسيراً سببياً للأشياء ، فالمعرفة ، أو قل المعرفة التى لها وزنها ، لا يمكن الحصول عليها إلا بمثل هذا التفسير .

وإذا كانت الصلاحية هى المعرفة ، وإذا كانت المعرفة من نوعين ، فلا بد من أن يكون هناك نوعان من الصلاحية . ذلك ما كان يعتقده سقراط . فهناك صلاحية قائمة على الرأى ، وصلاحية قائمة على المعرفة . أما الرأى فهو شىء غير مضمون قد ينساه صاحبه أو يتغير بفعل مؤثر خارجى ، وعلى هذا تكون الصلاحية المبنية على الرأى شيئاً يعوزه الضمان . أما المعرفة فهى شىء ثابت الدعامة لأنها قائمة على إرجاع الأمور إلى أسبابها بطريقة تعليلية ، و لهذا تكون الصلاحية القائمة على المعرفة ثابتة الأركان . والصلاحية المرتكزة على الرأى لا تعدو أن تكون مسألة عادة من العادات ، أما الصلاحية المستندة إلى المعرفة فهى مسألة اعتقاد مسبب وعمق نظر رشيد . والصلاحية التى من النوع الأول هى صلاحية عامة ، وأما الثانية فهى صلاحية فلسفية .

ومع أن النوعين يمكن اعتبارهما متباينين إلا أن كليهما من أشكال الصلاحية ، مضمونهما واحد ، والفرق بينهما هو فرق فى فهم هذا المضمون . وفيما يتعلق بهذا المضمون كان سقراط يرى أن الصلاحية العامة صلاحية حقيقية ، ولم يحاول أبداً ، كما رأينا ، أن يحدث ثورة فى هذا المضمون أو أن يضع مكانه مادة أخلاقية جديدة ، واعتراضه على الأخلاق المتواضع عليها فى شكلها العادى لم يكن راجعاً إلى أنها تقوم على مبادىء خاطئة ، بل إلى أنه يعوزها الدراية بالمبادىء التى تستند إليها ، وهى مبادىء كانت فى رأيه صحيحة تماماً . وبسبب الافتقار لهذه الدراية ، فإن الأخلاق العادية كان بها عيبان ، فلأنها لم تنبعث من فهم للمبادىء ، بل من ميل طبيعى جاء عفواً ، أو من تربية وليدة الصدفة ، فإنها تكون عرضة للزوال إذا تغيرت البيئة ، ولا تستطيع الاستجابة إلى مطالب جديدة لم يسبق لها وجود من قبل . أما العيب الأكبر من هذا فهو أن هذه الأخلاق لا يمكن إيصالها إلى الغير . وبما أن الصلاحية القائمة على المبادىء تقبل تعريفاً من نوع ما لتلك المبادىء ، فإن المرء يستطيع أن ينقل إلى غيره ويعلمه شيئاً يمكن تضمينه فى تعريف عام . ولقد كان سقراط شغوفاً بالوصول إلى هذه التعريفات العامة لجعلها الغاية من جدله واستجواباته . وإنك لترى أرسطو يتحدث عن سقراط كأول من أدخل التعاريف العامة . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن سقراط كان معلماً أخلاقياً . ولأنه كان يسعى إلى أن يكون معلماً أخلاقياً فإنه لم يقنع بالصلاحية التى لا يمكن تعليمها نظراً لأنها لا تقوم على مبدأ ولا يمكن فهمها فى أى تعريف يوضع لها .

وفى مقدورنا القول ، بوجه عام ، إن سقراط كان رجلا مفكراً سواء فى مجال الأخلاق أو فى مجال السياسة ، وكما أن هرقليطس قال فى قديم الزمان « لقد بحثت فى قرارة نفسى » ، كذلك كان سقراط ينشد هذا البحث والهداية الخبيرة بالحياة التى تستند على هذا البحث . ولقد اعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها للكفاية ، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن

السياسة ومن لهم دراية بهذا الفن ، ولكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة . بل إنه كان ناقداً للساسة الأثينيين الذين يهيمنون على الجمعية كما نستخلص من محاورتى « مينون » و « جورجياس » . ومن المحاورة الأولى نعرف أن هؤلاء الساسة كانوا فى أحسن الفروض ذوى معرفة غريزية سياسية ، ولكنهم يعجزون عن إيصال هذه المعرفة إلى أبنائهم أو خلفهم ، كما نستخلص من المحاورة الثانية أنهم ، فى أسوأ الفروض، كانوا حكاماً ورعاة زائفين يملئون المدينة «بالمرافئ والأرصفة والجدران والإيرادات » ويسعون إلى الشعبية بإرضاء الجماهير ، ولكنهم ينسون الأشياء التى تدخل فى نطاق العدالة والاعتدال . وعلى ذلك كان سقراط يدعو إلى أن إدارة الشئون السياسية فى حاجة إلى معرفة وخبرة قائمة على مبادئ أولية . وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى « الجمهورية » . وكان بين الذين يحضرون محاضرات سقراط بين آن وآخر بعض المحترفين للجندية ، ولهذا كان يسر أمثال هؤلاء أن يكون جوهر المحاضرات التى يستمعون إليها هو بيان الحاجة إلى نظام حرفى قائم على معرفة علمية . وكان رأى سقراط من حيث الاهتمام بالاحتراف فى مجال السياسة هو نفس رأى السفسطائيين ، ولو أن الواضح كما رأينا أنه كان يريد أن يذهب التدريب لمهنة السياسة إلى مدى أبعد مما يريده السفسطائيون ، ويقصد بذلك أن يكون أشبه بتعليم فلسفى يترتب عليه فهم واع لمبادئ السياسة الجوهرية . ونستخلص من هذا أن سقراط كثيراً ما كان يلجأ فى أحاديثه إلى التشبيه بين الفنون ، فإذا لم تكن الصلاحية فناً ، بل شيئاً أسمى وأعم ، فإن السياسة على أية حال يجب أن تعالج على اعتبار أنها فن ، وبذلك يجب أن يطلب إلى السياسى أن يمارس تدريباً لفترة معينة كما يفعل الصانع تماماً ، ولكن يجب ألا نشبه السياسى بالصانع تشبيها كاملا وفى مثل هذه السهولة لأن السياسى إذا أصبح منوطاً بشئون العدالة والاعتدال كان فى حاجة أول كل شىء إلى الإلمام بفكرة فلسفية صادقة عن الصلاحية ، وهو أمر أكثر من الفن ، كما كان يقول سقراط فى تعاليمه دائماً .

وقد يوصف سقراط بأنه كان رجلا مفكراً ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بهذا

الوصف . ففى المقام الأول ، لم يكن المقصود بالقدرة الذهنية أبداً فى نظر اليونان ، وأقلهم فى هذا الشأن سقراط وتلميذه أفلاطون ، أن تكون صوتاً جافا لا حياة فيه للعقل ، بل كانت تعنى فى نظرهم شيئا به « لمسات من العاطفة » ، شيئا لاتنشأ عنه المعرفة فحسب ، بل ينشأ عنه توجيه للارادة ويترتب عليه فعل عملى . فمعرفة الحقيقة بطريق العقل هى أن يحب المرء ما يعرفه . وأن تفهم الجمال فى الأشياء برؤيتك أنها جميلة لأنها تشترك فى الفكرة الخالدة أو الشكل الخالد للجمال ، فإن هذا يعنى أنك تحس بالجاذبية الطاغية للجمال الحقيقى ، فيتسم سلوكك وعملك بالجمال . ثم يقودنا ذلك إلى نقطة أخرى ، وهى أن القدرة الذهنية يجب ألاتنفصل عن الإرادة ، لأن محك المعرفة هو إثبات القدرة على العمل (١) . ونظراً لأن فلاسفة اليونان نظروا إلى القدرة الذهنية هذه النظرة ، فإنهم حاولوا التصرف فى هذا العالم وفق معرفتهم ، فلم يعتبروا أنفسهم مكتشفين ومعلمين لحقائق ذهنية ، بل رأوا فى أنفسهم رجالا توصلوا إلى درس عملى كان لزاما عليهم أن يتبعوه فى تصرفاتهم ويحثوا غيرهم على سلوك السبيل نفسه . ولقد كان سقراط يشبه كل فلاسفة اليونان فى محاولته تعليم طريقة للحياة ، ولم يختلف عنهم إلا فى اتساع دائرة مجهوده . لقد سعى فلاسفة غيره إلى إنشاء مدارس وتعليم طائفة من التلاميذ المنتظمين ، وقد قيل إن سقراط كان على رأس مدرسة فلسفية معينة، ولاشك أنه كان محاطا بدائرة منتظمة من الرفاق ، غير أن تعليمه ذهب

---

(١) من رأى مارتن لوثر « أن الايمان ليس مجرد الاعتراف العقلى بالمسيح المخلص حتى إذا كان هذا الاعتراف من نوع شخصى خالص ، بل هو إتحاد روحى بين النفس ومخلصها يترتب عليه أن تتغير الشخصية وتزداد طبيعة الانسان قوة وتجددا ، ومن هذا تنمو كل ثمار البر بطريقة طبيعية . إن فى الايمان قوة محركة ، وخاصة إذا نظرنا إليه على أنه شىء لا ينفصل عن المحبة . ولكن مجرد الايمان لاينطوى على قوة التغيير والتجديد (ص ١٣١ — ٣٢ [سنة ١٨٨٣] Beard, The Hibbert Lectures) وكما أن لوثر كان يعتقد أن الايمان لا بد أن يتضمن العمل ، كذلك كان سقراط يعتقد أن المعرفة لابد أن تنطوى على مسلك معين ، ولهذا كان يرى أنه من المستحيل أن يكون المرء ذا معرفة بالصواب ثم يرتكب الخطأ بمحض إختياره .

إلى مدى أبعد من حدود أية مدرسة . وكان يختلف عن السفسطائيين الذين قاموا بتعليم شبان النبلاء فى أنه كان يتحادث مع زملائه فى كل مكان — فى الشارع وفى السوق وفى الجمعية الوطنية — أى حيثما وجد اجتماعا للناس . وكان يتكلم فى حرية أمام جمع عام من السامعين على الطريقة التى أحبها اليونان ، دون أن يأبه فى حديثه بالأشخاص . وبما أنه كان صانعا فإنه لم يحتقر زملاءه الصناع ، وهنا نراه متجرداً من التحيز الذى لم يخل منه تماما أفلاطون ، بل ولا أرسطو أيضا .

غير أن هناك نقطة أخرى يجب علينا أن نستند إليها فى تعديل أى وصف لسقراط بأنه كان رجلا مفكراً ، فإذا كان سقراط رجلا مفكراً فهو أيضاً رجل متصوف . فبينما نراه يعلم الناس أن عليهم أن يهتدوا فى حياتهم بفهم واع للمبدأ ، فإن حياته الخاصة كثيراً ما كان يسترشد فيها بشىء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . فلقد رأينا أن صوت مهبط الوحى فى دلفى هو الذى حوله إلى دراسة الفلسفة الأخلاقية وأنه اعتقد أنه مكلف برسالة من قبل إله دلفى ، كما يحدثنا أفلاطون أن سقراط كان فى بعض الأوقات يذهب فى غيبوبة ، وكذلك يروى أفلاطون وأكسينوفون أنه كان يسمع صوتاً محذراً[١] ، وكثيراً ما سار على هديه .

ولقد قيل إن قصة هذا الصوت المحذر توحى بوجود عيب فى فلسفة العمل الخاص به . والحق أننا لو أمعنا النظر فى تلك الفلسفة لوجدنا أنها من بعض الوجوه لا تفيدنا الكثير . فهو ينادى بسيادة المعرفة الحقيقية ، ولكنه لا يكاد يفسر طبيعة المبادئ التى يجب أن تعمل هذه المعرفة الحقيقية وفقاً لها . ولا شك أنه جعل من وجود أو عدم وجود هدف عقلى مقياساً للخير والشر ، وأدى به هذا إلى الإيمان بأن الأفعال

---

(١) يقول أفلاطون إن هذا الصوت يأتى دائماً ليحذره من عمل شىء كان ينوى القيام به . ويقول اكسينوفون إن هذا الصوت كان يأمر وكان ينهى . (انظر الملحق الخاص بهذا الموضوع فى الدفاع عن سقراط ، طبعة ريديل) .

الشريرة ، ما دامت لا تكون كذلك إلا فى حالة عدم وجود هدف ، فهى إذن أفعال غير إرادية ، ولذا لايوجد إنسان يسىء باختياره . ولكن ليس من السهل أن نتبين الغاية التى كان يرى من الضرورى أن يوجه إليها العمل الخير بطبيعته وهو الذى يكتسب صفة الخير عندما يكون هناك هدف عقلى .

وإذا نسبنا إلى سقراط نفسه التعليم الأخلاقى الذى ورد فى « الجمهورية » فإن هذه الغاية تتضمن إنسجام الروح الذى بفضله يستطيع كل عنصر من عناصر الروح القيام بوظيفته المعينة على الوجه المناسب . ولكن ليس من الواضح أن هناك مبرراً لأن ننسب إلى سقراط تعليم أورد فى الجمهورية . أما إذا نقلنا عن اكسينوفون (والمبرر هنا أقل وضوحاً منه فى الحالة الأولى ، لأن اكسينوفون لم يكن وثيق الصلة بسقراط كما أن الحدود التى وقف عندها تفكيره هى مبررات قوية تؤيد الشك فى أنه فهم عقلية سقراط فهماً صحيحاً) فإن الغاية تتضمن سكون من المنفعة ، ولهذا يوجه الهدف العقلى إلى الشىء النافع . ولكن . . ماهى المنفعة؟ . . هل هى منفعة الأفراد ، أو منفعة المجتمع؟ وإذا كانت منفعة المجتمع ، فهل يقصد بها منفعة أكثرية الأفراد الذين يعيشون فى المجتمع ، أو المنفعة الجماعية ، وهى شىء يختلف عن منفعة أى عدد من الأفراد؟ والواقع أننا قلما نجد فى اكسينوفون أية إجابات لهذه الأسئلة ، وإذا وجدنا شىء من هذا القبيل ، فمن العسير أن نثق أنه يمثل رأى سقراط .

لقد كان زينوفون يعتقد أن الخير هو الشىء النافع ، وأن العدل هو الشىء القانونى ، ثم يبنى على ذلك أن المعادلة الأولى هى المعادلة الثانية ، وبذلك تكون الألفاظ الأربعة مترادفة . والحق أن مثل هذه النتيجة قد لا تصدق إلا بالنسبة لاكسينوفون فقط(١) . وبما أنه كان من المنادين بمذهب المنفعة ، كما كان مواطناً مطيعاً

---

(١) وبما أن العدالة كانت فى رأى اكسينوفون جزءاً من الصلاحية ، فيترتب على ذلك أن الشىء العادل هو فرع من الشىء الصالح ، أى أنه جزء من الشىء النافع .

للقانون فقد انطبعت فى ذهنه هذه الصورة نفسها عن أستاذه سقراط ، فصوره كتابع من أتباع « بنثام » يصم بالضلال ذلك الرجل « الذى كان أول من باعد بين العادل والنافع » .

موت سقراط :

ما كان الأثينيون ليحكموا بالموت على سقراط الذى صوره اكسينوفون ، ولكنهم أعدموا سقراط الحقيقى . فقد اتهم بأنه رفض عبادة الآلهة التى تعبدها الدولة ، وأنه أدخل عبادة جديدة أخرى ، كما اتهم بإفساد الشباب ، وبسبب هذه الاتهامات حكم عليه بالموت . وتتفرع التهمة الموجهة له إلى فرعين، إحداهما دينية ، والثانية تبدو قائمة على أسس أخلاقية وإن كانت فى واقع الأمر مرتكزة على دعامة سياسية ، وهنا تكمن اللدغة الحقيقة فى الاتهام ، فقد كان التعليم الأخلاقى لسقراط وماينطوى عليه من معنى سياسى هو المعول الذى استخدمه من وجهوا إليه التهمة فى حفر قبره . وسواء وصف سقراط بأنه كان رجلا مفكراً أو لم يوصف بذلك فالمقطوع بصحته أنه مات شهيداً لفكرته الذهنية عن السياسة . لقد وجه النقد إلى خصائص الديموقراطية الأثينية — من لجوء إلى الاقتراع ، ومن تشكيل للجمعية الوطنية ومن جهل اتصف به ساسة أثينا . ويبدو أنه نادى بأن معالجة السياسة تتطلب حذقاً فلسفياً للمعرفة . ولا شك أن تعليماً كهذا ، فى دولة ديموقراطية ، يعتبر على أحسن الفروض عدم ولاء للدولة ويعتبر فى أسوأها خيانة عظمى . ويضاف إلى ذلك أنه أفلح بتعليمه إلى تحويل بعض الناس إلى اعتناق آرائه ، وهناك رجال من أمثال ألكسيبياديس وكريتياس ، إن لم يكونوا رفاقه وتلاميذه ، فقد كانوا شركاءه على أية حال ، فحاول الأول قلب الديموقراطية الأثينية فى ثورة سنة ٤١١ ، ونجح الثانى فى قلبها فعلا لفترة من الزمن فى سنة ٤٠٤ . وإذا كانت هذه هى ثمرات أعمال سقراط ، فلابد من أنه أفسد الشباب . ولم يكن الخطيب أيسينيس مخطئاً خطأ كبيراً عندما قال بعد سنوات « إن سقراط السفسطائى قد حكم عليه بالموت إذ عرف عنه أنه علم كريتياس » . ويجب يجب أن نذكر أن الديموقراطية الأثينية فى السنة التى مات فيها سقراط (٣٩٩)

لابد أنها كانت تبدو فى نظر الأثينيين أنفسهم واهية الأساس . كانوا يذكرون ثورتى ٤١١ ، ٤٠٤ ، ويرون الإسبرطيين المنتصرين يقيمون حكومات أوليجاركية أينما استطاعوا ، وكانوا يعلمون أن هناك حزباً أوليجاركياً فى أثينا يميل إلى إسبرطة[١]. وكان من الطبيعى ، فى مثل هذه الحالة من الشك ، أن يفكروا فى ضرب مثل عظيم . فأنتيفون الذى كان قبل ذلك يقول إنه معلم يلتمس فن الصلاحية كان زعيماً لثورة ٤١١ ، وفى متدور معلم آخر للصلاحية أن يقود ثورة مماثلة ضد الديموقراطية التى استعيدت حديثاً فى أثينا . وهاك سقراط يتحدث عن المعرفة والحاجة إلى الخبراء ، وهذا أيضاً نفاق صادر من دوائر أوليجاركية . لهذا كان الرأى أن ألكيبياديس وكريتياس ، حتى إذا كانت الصدفة وحدها هى التى جمعتهما بسقراط ، فالحقيقة التى لاشك فيها أن سقراط قد وجه النقد للديموقراطية ، ونشر على الملأ مبدأ اتخذ الكفاءة شعاراً له[١] ، وهو شعار يثير الريبة .

وعلى هذا فإن سقراط ، الذى ما كان ليصيبه ضر فى الأيام الزاهرة الآمنة للديموقراطية عصر بركليس ، فقد وقع فريسة للضعف والمخاوف التى صاحبت عودة الديموقراطية فى السنوات التى تلت نهاية الحرب البلوبونيزية . لقد كانت الدوافع السياسية هى التى أدت إلى إدانته ، غير أن هناك أسسا دينية إلى جانب ذلك كانت هى الأخرى من الأسباب المزعومة لهذه الإدانة ، ولا بد لنا من تحديد الدلالة الكاملة لهذه الأسس وما لها من وزن نسبى .

ولقد سبق لنا القول إن التقوى فى نظر اليونان كانت تتضمن عبادة الآلهة التى

---

(١) هناك قطعة فى كتاب « السياسى Politicus » لأفلاطون (٢٩٩ ق . م) وردت فيها إشارة واضحة إلى سقراط — وهى تؤيد هذا الكلام الذى ذكر فى المتن إذ تقول إن أى رجل ينادى بسيادة الحكمة فى أى فن ، وبأنها فوق حرفية القانون لابد من أن يكون موضع ادانة وأن يحكم عليه بالاعدام على أساس أنه يفسد الشباب باستمالتهم إلى محاولة إقامة حكومة أوتوقراطية .

تعترف بها الدولة على اعتبار أنها واجب مدنى ، وأن المروق هو جرم التخلى عن هذه العبادة . ولقد رأينا أن الديانة اليونانية كانت فى هذا الوضع مظهراً من مظاهر الحياة السياسية لمجتمع سياسى . ويتضح من وجهة النظر هذه أن تهمة عدم الولاء للدولة من اليسير أن تقترن بتهمة المروق الدينى ، ومن الواضح أيضا أن التهمة الأخيرة ليست فى واقع الأمر مسألة اضطهاد دينى ، بل هى عمل من أعمال الانتقام السياسى . فالاضطهاد الدينى ، بوصفه هذا ، لم يكن معروفا لدى اليونانيين . ومن الخطأ اعتبار سقراط شهيداً من شهداء الدين . لقد لقى سقراط حتفه لأنه اعتبر خطراً على نظام الدولة السياسى . ولكن ، بما أن هذا النظام كان مرتبطا بالعبادة الرسمية لآلهة المدينة ، فقد اتهم أيضا بأنه عدو لهذه العبادة . أى أن التهمة الدينية كانت أشبه شىء بفكرة لاحقة أو نتيجة للتهمة السياسية، بل فى مقدورنا القول إن اعتبارها من أسباب الإدانة كان المقصود به خلق جو معاد لسقراط يزداد فيه الأثر المميت للتهمة الحقيقية . أما آراء سقراط الدينية فإنها لم تكن شيئا غريبا ، أو أمراً شاذاً عن تصرفات اليونان المعتادة بحيث يصبح موضع إدانتهم ، ذلك أنه لم يرتكب جرم المروق فيرفض بصورة رسمية « عبادة الآلهة التى كانت المدينة تعبدها » ، بل على عكس ذلك كان سقراط من هذه الناحية ومن النواحى الأخرى يلبى مطالب الواجب المدنى ، وحتى إذا كان قد « أدخل آلهة أخرى جديدة » ، فإن ذلك ما كان يصبح جرما بالمعنى المفهوم فى نظر اليونانيين طالما أنه لا يؤدى إلى التخلى عن العبادة المدنية المنتظمة لآلهة المدينة . غير أن القول بأنه أدخل آلهة جديدة ليس من اليسير أن نأخذ به . صحيح أن سقراط فى مستهل حياته ، قبل « تحوله » إلى دراسة الفلسفة ، كان متأثراً بفكرة الفيزيائيين عن أن القوى الفيزيائية للطبيعة هى الآلهة الحقيقية ، كما أن أريستوفانيس يشير فى كتاب « السحب » إلى هذه الفترة المبكرة وإن كان قد أخرج الكتاب فى سنة ٤٢٣ ، وبذلك يؤكد أن سقراط كان رجلا علمياً لا يؤمن إلا بتعاليم الطبيعة وما يستخلص من التجربة ، غير أن معتقداته الدينية الحقيقية خلال كل الفترة الأخيرة من حياته (من سنة ٤٣٥ إلى ٣٩٩) كانت أقرب إلى الصوفية منها إلى عبادة الطبيعة ، وإذا كان لنا أن نسترشد بما قاله أفلاطون فإن

سقراط كان يؤمن بعقيدة أورفيوس عن تناسخ الأرواح ، وما تلقى من ثواب أو عقاب فى الحياة الأخرى . ولم تكن هذه الاسرار الأورفية شيئا جديداً ، بل كانت واسعة الانتشار فى اليونان ، ولم يكن هناك ما يحول دون الجمع بين الإيمان بهذه الأسرار والعبادة الرسمية لآلهة المدينة . صحيح أن الأسرار كانت خارجة عن المدنية ، أو قل إنها فوق تلك الأمور ، وقد تشتمل على عناصر أكثر عمقا وروحانية : من أية عبادات مدنية ، ولكنها لم تكن أبداً مصدر تهديد للاستقرار المدنى ، ولم تتخذ طابع المنظمة السياسية كما حدث لحركة البنائين الأحرار (الماسونية) فى العصور الحديثة . وحتى إذا كان سقراط من المؤمنين بهذه لأسرار ، فمن العسير أن نفهم أن إيمانه هذا كان له أية علاقة بإدانته والحكم عليه بالموت(١) .

ولذلك يبدو لنا ، بوجه عام ، أن التهمة الدينية قصد بها فى محاكمة سقراط « أن تجعل ذنبه يبدو قائما فى نظر القضاء » ، وإذا كان لنا أن نأخذ بعبارة قالها شيشرون . إن اعتباراً متعلقا بمصلحة الدولة هو الذى أدى إلى محاكمته ، والاعتبار نفسه هو الذى أدى إلى إدانته ، وعلى موت سقراط لا على حياته انعقد تفكير القرون وخيالها ، بل يحق لنا القول إن موته هذا كان أبلغ درس من دروس حياته ، فقد علمنا بدرسه هذا (كما أوضح إفلاطون فى محاورتى الدفاع ، « كريتون » أن من حق الإنسان فى سبيل الضمير أن يثور على قيصر ، وإن كان لزاما عليه فى سائر الأمور أن يعطى ما لقيصر لقيصر ، حتى إذا كانت حياته الخاصة هى الدين . ويقول أفلاطون على لسان سقراط إن ذلك الفيلسوف ، لو أنه وعد بتبرئة ساحته فى مقابل التزامه الصمت والتخلى عن رسالته ، لما أطاع الأمر ، لأن الأمر الصادر من الله كان فى نظره

(١) كانت الأسرار السائدة فى أثينا هى الأسرار الإلسوزينية . وقد نشأت بسببها متاعب كثيرة فى سنة ٤١٥ (على الرغم من الأمر جد غامض) ، وتجددت فى سنة ٣٩٩ . ولهذا يميل إلى الاعتقاد الأستاذ برنت Burnet أن اتصال سقراط بأسرار أورفيوس ساعد على وجود تحيز ضده فى محاكمته .

أعظم من الأمر الذى تصدرة الدولة الأثينية ، ولأن الخدمة التى عاهد نفسه عليها كانت فى رأيه أعظم من الواجب المدنى . كان هذا هوخلق الشهيد ، وليس من الخطأ أن نضم سقراط إلى صفوف الشهداء . لقد واجه صراعاً بين الواجبات ، وكان موته خاتماً وقع به على شهادة منه بإختياره الموت، ففى ناحية من النواحى كان يشاهد واجبه نحو الدولة الأثينية ، ذلك الواجب الذى سلم به فى ولاء خلال حياته ، بل وفى ساعة موته . وفى ناحية أخرى كان يرى واجبه نحو الله ، ذلك الواجب الذى عاهد نفسه على أدائه فى كل الأوقات ولجميع الناس ، شيباً وشباباً ، أجانب ومواطنين ، وفوق كل هؤلاء ، دولته وأبناء وطنه . أما ذلك الواجب فهو رسالة المعرفة . ولقد اختار ما اختار واستسلم للنتيجة(١) .

ولـكن سقراط كان دائماً ابن أثينا البار ، بل إن ولاءه هذا لم يكن يوماً أعظم منه عند موته ، فقد خدم فى جيشها ، وكان عضواً فى مجلسها وإن كان قد وصل إلى العضوية بطريق الاقتراع . ولم تـكن قوانينها فى نظره أقل قدسية من أى شىء آخر فيما عدا أوامر الله ، وعصيانها غير جائز إلا فى سبيل النزاهة ونقاء الضمير . بل لقد رفض مغادرة السجن حيث كان ينتظر مصيره ، مع أن ذلك كان ميسوراً ، حتى لا يكون فراره موضع مؤاخذة فى نظر القانون . وإذا كان تعليمه قد انصب على أن السياسة فن ، فإن لهذا التعليم ناحيتين . فإن بدا تعليمه من إحدى النواحى ثوريا ومنافيا للديموقراطية لأنه يؤدى إلى الإصرار على ضرورة توفر الـكفاءة والخبرة فيمن يتولون الحـكم ، فإنه من الناحية الاخرى كان بعيداً كل البعد عن الثورة ومجافاة الديموقراطية . ذلك أن سقراط كان من رأيه أن السياسة مادامت فنا فإنها

---

(١) يروى أكسينوفون (ذكريات . ١ . ٢ . ٣١ — ٣٨) أن سقراط فى سنة ٤٠٤ تلقى أمراً من كريتياس وزملائه الطغاة أن يتوقف عن تعليمه للشباب وأحاديثه معهم . ولم يذكر أحد أنه أطاع الأمر . وكان من حظه أن تداعى سلطان الطغاة الثلاثين عقب ذلك .

لا تتطلب المعرفة فحسب بل تستلزم الإخلاص التجرد من حب الذات . فكل فنان وصانع عندما يعمل فى صناعته الخاصة ، فإنه لا يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية أو تحسين حالته الخاصة ، بل يهدف إلى إجادة موضوع فنه وتحسين المادة التى يعمل بها . فإذا كان السياسى صانعا على هذا النحو ، فليس له أن يسعى إلى مصلحته الخاصة ، بل يجب عليه أن يحاول تحقيق مصلحة رفاقه المواطنين الذين يتعامل معهم والذين تختص صناعته بتحسين حالهم . هذه هى الفكرة التى ورثها عنه أفلاطون والتى وضعها موضع التنفيذ فى « الجمهورية » . وهى فكرة على العكس تماما من فكرة السفسطائيين المتطرفين فى الإصطلاح الذين انصب تعليمهم على أن الحق هو مصلحة الأقوى ، وعلى أن الحكومة ، بناء على هذا ، يحق لها ، على أساس أنها الجانب الأقوى ، أن تتجه إلى تحقيق وتنمية مصالحها الخاصة . وهى فكرة لا يسع أى مدافع عن قضية الديموقراطية إلا نبذها.

غير أن سقراط كان ينادى بسيادة المعرفة ، ومبدأ سيادة المعرفة هذا من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ للحكم المطلق المستنير . وهذا ما حدث فعلا ، خلال فترة معينة على الاقل وهى الجزء المتوسط من حياته ، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ . ولامناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديموقراطية ، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون ، لأن المعرفة إذا ما صارت هى صاحبة السيادة ، أصبح القانون دونها مرتبة ، أو قل شيئا لا لزوم له . كما أن المعرفة الحية التى يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو عن حرفية القانون التى لا روح فيها . وهذه أيضا نتيجة كان أفلاطون على استعداد للوصول إليها ، خلال فترة معينة على أية حال . ولهذا يمكن القول إن فلسفات الملكية ، بل وفلسفات الحكم المطلق يمكن أن تستلهم وحيها من سقراط فيها ، وبهذا المعنى كان سقراط عدواً للديمراطية وكذلك لم يكن سقراط يختص بهذه المسألة من أنصار الدولة المدنية City-State فى أى شكل من الأشكال وفى ظل أى نوع من الحكومة ، لأن تفجر الفكر الفلسفى الذى تدفق منه ، كان من أحد مجرياته على الاقل ، أوسع من أن ينحصر داخل حدود المدينة . لقد كان الكلبيون وأتباعهم خلفاء لسقراط ، وهؤلاء كانوا

ذوى نزعة عالية ويجدون فى تفكيرهم ومعرفتهم مايكفى حاجاتهم . وبما أنهم كانوا غير راغبين فى الاسترشاد بأية مدنية أو التعلم منها ، فقد اتخذوا من العالم موطنا لهم .

والسياسة مسألة تدخل فى نطاق الفكر ، كما أن الحكم من اختصاص الحكماء ، غير أن الحكمة ليست خاتمة المطاف فى هذا الموضوع كله ، كما أننا لانستطيع أن ننسى ، كما نسى سقراط وأفلاطون من بعده فى الكثير من الأحيان ، عناصر الإرادة والغريزة التى لها كبير الوزن فى الشئون السياسية . ذلك أن الإدارة السليمة للدولة تستلزم أن يكون حكامها من الحكماء ، غير أن سلامتها ووحدتها تستلزم أيضاً أن تكون إرادة الشعب مؤيدة لحكمهم ومتفقة معه ، أى أن حكم الحكماء وتأييد الشعب ضروريان ، وضرورة أحدهما تساوى ضرورة الأخرى ، لأن إرادة الشعب وحدها تعنى حكم الدهماء — أى حكم الجهل فى صالح الأنانية ، كما أن المعرفة وحدها تعنى بمرور الزمن ممارسة أصحاب الفكر لحكم مطلق . وكما أن عنصر الإرادة يجب أن يكون له وزنه فى إدارة الشئون الإنسانية ، كذلك يجب أن يكون للغريزة أيضاً نفس الوزن ، فهنالك بالضرورة شىء كثير من تصرف الإنسان لا يدخل فى حساب العقل وتقديره ، وهنا يجب أن يستمع الإنسان لصوت سجيته السليمة المنبعثة من التجربة[١] . ومع أن أفلاطون ، فى محاورة « مينون » ، جعل سقراط يعترف بوجود هذه السليقة ، إلا أنه جعله ينبذها بمجرد اكتشافه لوجودها ، على أساس أنها شىء لا يمكن إيصاله للغير بالتعليم ، ولا يفيد إنسانا غير صاحبه . غير أننا فى نقدنا لسقراط وتلميذه أفلاطون يجب أن نذكر البيئة التى كانوا يعيشون فيها ، فلقد تحدثوا عن المعرفة إلى شعب كان واعيا بل أكثر من واع ، لعناصر الإرادة والغريزة .

---

(١) يتحدث لورد مورلى فى كتابه « مذكرات فى السياسة والتاريخ » ص ٧ ، ٨ عن « السجية البديهية التى تعمل فى عقل السياسى أكثر مما يفعل التحليل والحجة » وهو يقتبس قول بسمارك : « كثيراً ما لاحظت أن إرادتى تصل إلى قرار قبل أن أنتهى من تفكيرى » .

وتوجهوا بالكلام إلى ديموقراطية أثينية حيث كانت الإرادة الشعبية تعبر عن نفسها فى صورة قرارات مؤقتة كذلك الذى رفض سقراط أن يطرحه للتصويت فى سنة ٤٠٥، وحيث كان الساسة يدافعون عن الغريزة لانهم لم يجدوا شيئا يدافعون عنه غير ذلك . فلاعجب إذن أن يتحدث الفيلسوفان عن المعرفة وعن سيادة المعرفة فى مثل هذه البيئة، فشرحوا نصف الحقيقة التى بدت لهم شيئا مهملا ، وضربوا صفحا عن الحقيقة التكميلية التى بدالها أن الناس يغالون فى تأكيدها .

ملاحظة :

لقد اتبعت فيما سبق قوله ، وإلى حد كبير ، التفسير الذى أخذ به الأستاذ برنت فى كتابه « الفلسفة اليونانية » عند تناوله حياة سقراط . ويرى الأستاذ برنت أن سقراط الحقيق لا يمكن معرفته إلا من محاورات أفلاطون (لا فى الذكريات Memorabilia التى كتبها اكسينوفون) وهو يعتقد أن محاورات إفلاطون ، من أولها إلى « الجمهورية » ، بما فى ذلك هذه المحاورة الأخيرة ، (وفيما عدا برنامج الدراسات الخاص بالحكام ، والذى يعتقد الأستاذ برنت أنه من وضع أفلاطون نفسه) ، هذه المحاورات يرى الأستاذ أنها سرد تاريخى لآراء سقراط . ويسلم بأنها ليست مسجلات لمناقشات فعلية (وإن كان من الجائز أن بها أجزاء من مثل هذه المناقشات) ، بل إنها تصور سقراط كما كان يبدو لأفلاطون . ولكنه يقرر أن أفلاطون كان مؤرخاً كما كان فناناً ، وأنه فى محاوراته كان يسرد آراء أستاذه ، ولا يستخدم اسم أستاذه ستاراً يختفى وراءه . ولهذا السبب يعتقد الأستاذ برنت أن الجمهورية مثلا لا تتناول الأشخاص الذين عاشوا فى أيامه أو اختلافات الرأى التى حدثت فى تلك الأيام ، بل تعرضت للأشخاص (مثل تراسوماخوس) والاختلافات (مثل العلاقة بين الحق والقوة) التى كان لها وجود فى أيام سقراط . وهذا الرأى يعنى أنه ينسب إلى سقراط كل ما يعتبر عادة أنه من أعمال أفلاطون — كنظرية المثل العليا ، والدفاع عن الشيوعية ، والنظرية السياسية الخاصة بالطبقات الثلاث وحكم طبقة الفلاسفة . ولم يكن فى مقدورى أن أذهب إلى هذا المدى ، ومع تسليمى بأن

آراء أفلاطون فى الفلسفة السياسية قد استمدت وجودها من سقراط ، فإنى أقرر أن كشف هذه الآراء ووضعها فى شكلها المكتمل إنما يعود إلى أفلاطون(١) ولهذا أرجعت إلى سقراط نظرية سيادة المعرفة ، وفكرة أن القدرة على الحكم فن ، وهى الآراء التى عرضت فى محاورتى « مينون » و « جورجياس » كما أرجعت إلى بروتاجوراس الخطوط الخارجية للنظرية التعليمية المتعلقة بالدولة ، وهى التى عرضها أفلاطون فى المحاورة التى تحمل إسم « بروتاجوراس » . ومن ناحية أخرى نسبت إلى أفلاطون نفسه التفصيلية الأخرى التى توصل إليها من تلك الفروض ، وهى أنه من أجل سيادة المعرفة والممارسة السليمة لفن السياسة والحكم يجب أن توجد ثلاث طبقات متخصصة من الضرورى أن يعيش اثنان منها فى ظل نظام ، كما يجب أن يسند الحكم إلى إحداها بفضل ماتتمتع به من تدريب فلسفى . وبعبارة أخرى يبدو لى أن النظرية السياسية « للجمهورية » تبدأ من أفكار سقراطية وتنتهى إلى نتائج أفلاطونية .

وتتضمن نظرية الأستاذ برنت فكرة أن سقراط كان رئيساً « لمدرسة » فعلية للفلسفة فى أثينا ، وأنه كان يعلم نظرية معينة فى هذه المدرسة ، وأن هذه النظرية التى كانت تعلم بانتظام فى المدرسة هى التى كان من الطبيعى أن يتحدث عنها أفلاطون. ويقول الأستاذ برنت إن المبادىء الرئيسية للمدرسه السقراطية كانت فيثاغوراية وإن سقراط كان فعلا عميد الفيثاغوريين فى اليونان ويبدو من المحقق على أية حال ، أن أفلان كان متأثراً بالمبادىء الفيثاغورية ، فمن الطبيعى أن ينسب إلى سقراط انتقال هذا الاثر إلى أفلاطون ، مادام سقراط كان على صلة بالفيثاغورثيين .

---

(١) منذ أن كتب هذا الكتاب . وبينما كان فى المطبعة ظهر مقال يتناول آراء الأستاذ برنت ، بقلم الأستاذ ستيوارت . وذلك فى عدد مجلة Mind لشهر أكتوبر سنة ١٩١٧ .

اكسينوفون :

كان لا بد أن يتبع تقدم الفكر السياسى اليونانى الخطوط التى رسمها سقراط فأفلاطون كان تلميذه بكل معانى الكلمة ، وأرسطوا إنما يبنى على أسس وضعها أفلاطون . ومن واجبنا قبل أن نتناول أفلاطون ، أن نمهد الطريق بمعالجة المبادىء السياسية التى كان يعتنقها خلفاء سقراط وأتباعه الأقل شأناً ، وبعض هؤلاء استخلصوا من تعليمه نتائج تختلف كل الاختلاف عن النتائج التى وصل إليها أفلاطون. فهناك اكسينوفون يعرض آراء أستاذه سقراط ويذهب بفكرة الكفاءة إلى مدى أوسع فيجعلها تطبق فى الفروسية والقيادة الحربية والاقتصاد المنزلى . ولقد كان اكسينوفون يشبه أفلاطون فى التحيز ضد الديموقراطية الأثينية ، ولكنه اختلف عنه فى أنه كان يرى أن علاج الحالة لا يكون بإقامة حكومة مثالية جديدة ، بل بجعل أثينا تسير وفق نمط من الحكم قائم فعلا . ومن رأيه أنه النمط الفارسى اسماً ، وإن كان فى واقع أمره إسبرطيا . وقد صور هذا النمط فى رواية تاريخية اسمها « كيروبايديا » Cyropaedia أو تنشئة قورش اتخذ من سيرة بطلها قورش وسيلة لعرض آرائه السقراطية . ويرى اكسينوفون أن الدولة يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءة الجيش نتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم سليم للعمل ، على أن يهيمن على كل شىء فيها الرجل الحكيم ، ويعمل كل فرد تحت سيطرته ذلك العمل الذى يجيده . وتعرض هذه الرواية الكثير من الآراء التى تظهر ثانية فى كتابات «أفلاطون» وأرسطو ، فالقوانين يجب ألا تهدف إلى مجرد منع الجريمة ، والتعليم يجب ألا تتولاه هيئات خاصة ، إذ لم يكن الحال كذلك فى بلاد فارس القديمة ، فالقانون هناك كان إيجابياً وخلاقا ، يغرس فى المواطنين روح النزاهة بحيث لا يشعرون بميل إلى ارتكاب شر أو عمل مخل بالشرف . والتعليم هناك تتولاه الدولة ويدوم مدى الحياة ، « فكان أولاد الفرس يذهبون إلى المدرسة لتعلم العدالة ، كما يذهب أولادنا لتعلم القراءة والكتابة والحساب » . أما المعلمون الذين كانت الدولة تعينهم للقيام بعملية التدريب، فقد كانوا من كبار السن الذين حازوا مرتبة الشرف فى دراستهم . وعلى نسق ما فعله

---

(١) عن كيروبايديا ، قارن هينكل ، دراسات ص ١٣٦ وما بعدها .

أفلاطون فى «الجمهورية» ، رسم أكسينووفون المراحل الأربعة التى كان يمر بها أبناء الفرس فى عملية التعلم مدى حياتهم حتى يصلوا إلى مستوى الامتياز الخلقى والحربى ، ثم يبين كيف أن بيئة كهذه كانت كفيلة بإظهار الحاكم المثالى ، وهو قورش ، ذلك الرجل الذى فاق كل بنى وطنه حكمة وكمالا ، فجعل شعبه أكثر حكمة وكمالا مما كان فى أى زمن، مضى وهكذا نرى أن الفكرة اليونانية عن أن الدولة هى هيئة أخلاقية وتعليمية يعيد اكسينوفون تصويرها فى ضوء الآراء السقراطية . والنتيجة هى وجود فكرة تعليم الحكمة الأخلاقية بمعرفة الدولة ، وإسناد الحكم إلى رجل مثالى فى حكمته يبرزه هذا التعليم . وهذه أيضاً نتائج أفلاطونية . والحق أن « الجمهورية » يمكن تسميتها « كيروبايديا » ، دون أن تكون موضوعة فى القالب التاريخى الذى صاغه لها أكسينوفون ، ولكن تغذيها بدلا من ذلك فلسفة عميقة تصل إلى أغوار الإنسان والعالم(١) .

وأكسينوفون من أنصار الملكية ، وهو فى هذه النزعة يشبه أفلاطون (فى إحدى مراحل تطوره ، ولكنه يختلف عنه فى أنه كان من أنصار الملكية الحزبية ، فقد كان هو نفسه جنديا حارب ضد الفرس فى عهد قورش وفى عهد أجيسيلاوس ، وعاش فى أيام شاهدت نمو الجيوش المحترفة بدلا من الميليشيا الوطنية القديمة وظهور ملكيات حربية على أساس هذه الجيوش ، مثل ملكية الملك ديونيسيوس الأول (٤٠٥ — ٣٦٧) فى سرقسطه . وفى محاورة اسمها « هيرون » تنسب عادة إلى قلمه ، يصف أكسينوفون « هيرون » الملك الطاغية الذى حكم سرقسطه قبل ديونيسيوس (٤٧٨ — ٤٦٧ —) وهو يتناقش مع الشاعر سيمونيدس حول

(١) إلى جانب ذلك كتب رسالتين : احداهما عن دستور لفندمون ، والأخرى عن إيرادات أثينا . وهى التى أيد فيها تأميم النقل البحرى التجارى والخانات (والوكالات)

مشكلة الحكم المطلق . ويبدو أن اكسينوفون قد وصل من هذا الحوار إلى أن الحاكم المطلق ليس حاكما مرموقاً فحسب ، بل من الجائز أن يكون رجلا يعمل لخير الشعب وهذه النزعة إلى النظام الملكي التي يظهرها اكسينوفون في رواية « كيروبايديا » وفي محاورة « هيرون » ، وهي نزعة يبدو أنها كانت من خصائص السياسة العملية والنظرية السياسية لهذا العصر على السواء ، فهي تظهر في كتابات أفلاطون ، ويتجه إليها أرسطو إلى حد ما ، حيث أنه في الكتاب الثالث من « السياسة » يتحدث بشيء من التفصيل عن الحاكم المطلق كما يوجه اهتمامه في الكتاب الخامس إلى الوسائل التي تحقق استقرار هذا النوع من الحكم . وكذلك تبدو هذه النزعة وثيقة الاتصال بالسياسة الفعلية في كتابات إيسوقراط .

إيسوقراط

هناك أوجه شبه كثيرة بين إيسوقراط اكسينوفون ، فالاثنان مفكران ومن المرتبة الثانية لم يبلغا مستوى الفهم الفلسفي للسياسة ، يصطبغان بقدر من الفلسفة يمكنهما من التعبير تعبيراً عاماً عن النزعات والآراء السائدة في عصرهما ، وقد تأثر كلاهما بسقراط ، غير أن التأثير السقراطي عليهما كان تأثير سقراط المجرد عن كل ما فيه من عمق ، الهابط إلى المستوى المألوف . ونظرا لأن إيسوقراط قد ولد في سنة ٤٣٦ ومات في سنة ٣٣٨ ، فقد بدأ حياته قبل مولد أفلاطون وامتدت إلى ما بعد موته ، بل إنه كان ذا تأثير في أرسطو الذي كان يصغره سنا بما يقرب من خمسين عاما . ولقد اتصل بسقراط في شبابه ، ومع أن آثار هذا الاتصال يمكن تتبعها في محاولته تطبيق « الفلسفة » التي كان ينادي بأنه معلمها على الحياة المدنية ، إلا أن عجزه عن فهم التعليم الحقيقي لسقراط يمكن تتبعه أيضاً في فكرته الضحلة عن طبيعة الفلسفة. ثم أنه تأثر أيضاً بتعليم السفسطائيين ، وبنوع خاص السفسطائي بروديكس الذي كان يعلم حسن التعبير اللغوي ، كما تأثر بطريقة غير مباشرة بالخطيب جورجياس . وقد تحول اهتمامه نحو الخطابة ، وحوالي سنة ٣٢٠ فتح مدرسة ظلت أكثر من خمسين

عاما تعلم الفلسفة ، التى كان فى واقع الأمر يفهمها على أنها شىء من طبيعة الخطابة السياسية . وقدحاول أن يفرق بين تعليم مدرستهوتعليم السفسطائيين(١). وفى محاولته إيجاد هذه التفرقه أكسب كلمة « سفسطائى » ذلك المعنى الذى تستعمل فيه اليوم بوجه عام ، وهومعلم للسفسطة وأستاذ فى حيل المجادلة» . وبقوله إنه يعلم الفلسفة يبدو كأنه ينتمى إلى جماعة أفلاطونوسقراط ، غيرأن هناك فروقاً جوهرية بينمدرسة سقراط ومدرسة إيسوقراط ، فهو يختلف عن سقراط فى اعتقاده أن الرأى أفضل فى هدايته من العلم فيما يختص بالشئون العلمية ، ويقول فى هذا الشأن :— « من الأفضل أن يكون الإنسان آراءه محتملة حول أشياء نافعة عن أن يكون لدية معرفة دقيقة بأشياء عديمة النفع كما يختلف عن أفلاطون فى اعتقاده أنالتعليم يتضمنالحصول على قدرة تكوين آراء سليمة عن المواضيع السياسية ، وبنوع خاص قدرة التعبير الصحيح عن هذه الآراء ، بينما كان من رأى أفلاطون أن دراساتالعلوموالرياضيات هى لب العملية التعليمية . وخلاصة القول إن فلسفته تتركز من أولها إلى آخرها حول « فن التحدث والكتابة فى مواضيع سياسية ضخمة ، وهو فن يعتبر تمهيداً للحصول على قدرة تقديم المشورة فيما يختص بالشئون السياسية ، أو العمل فى هذا النطاق . ومع أن هناك فجوة بين فكرة أفلاطونوفكرة إيسوقراط عن الفلسفة ، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى التحدث عن وجود عداوة بينهما ، بل على النقيضمن ذلك فالاثنان ، فى بعض آرائهما السياسية على الأقل ، يمكن اعتبارهما حليفين لا عدوين ، فكلاهما له النزعة نفسها نحو النظام الملكى ، ولا شك أن أفلاطون الذى كان يحس إحساساً عميقا بالوحدة اليونانية ، كما يتضح من الجزء الخامس من الجمهورية ، كان على استعداد لتحبيذ مشروع إيسوقراط القائم على اتحاد اليونان ضد بلاد الفرس. كما أن إيسوقراط الذى كان يعتقد ، بطريقته الخاصة ، أن تدريبالساسة

---

(١) يشير ايسوقراط الى السفسطائيين الذين عاشوا فى القرن الرابع . لا الى أولئك الذين عاشوا فى القرن الخامس .

أمر ضرورى ، لا يمكن أن ينظر شذرا إلى محاولات أفلاطون فى تدريب ديونيسوس ملك سراقسطة سيراتيوز الشاب (١)

ويمكن النظر إلى إيسوقراط على أنه رجل تعليم وكاتب سياسى ، ففى المجال الأول لم يقتصر عمله ، خلال أكثر من خمسين عاما ، تدريب كل خطباء عصره، بل امتد إلى تدريب عدد من الساسة والفلاسفة والمؤرخين ، أما فى المجال الثانى فقد تناول كل الموضوعات السياسية الجارية فى الخمسين سنة التى انقضت بين صلح انتالكيداس وانتصار فيليب فى خايرونيا (٣٨٧ — ٣٣٨) . وكان هذان النوعان من النشاط على اتصال وثيق بعضهما البعض ، فقد كان التعليم الذى يقوم به هو تعليم الخطابة كما أن مقالاته السياسية كان القصد منها إيضاح الكيفية التى ينبغى أن تستخدم بها الخطابة . ولقد كان إيسوقراط رائع الأسلوب ، ولكنه كان يعتبر الخطابة إعدادا للسياسة وأكثر منها دراسات للأسلوب. وعلى هذا الاعتبار كان يعتقد أنها أسمى من فن التشريع الذى كان موضوع اهتمام أفلاطون وأرسطو، لأن التشريع فن من السهل إجادته كما أنه لا يختص إلا بشئون الدولة الداخلية ، أما الخطابة فإنها فى نظره تعالج المسائل العليا الخاصة بما بين الدولة والدولة من علاقة ، ولهذا فهى التى تخلق المهارة فى شئون الحكم ، وهى فى الوقت عينه وليدة تلك المهارة . وعلى ذلك فإن المشكلة الحقيقية التى تشغل إيسوقراط هى مشكلة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية ، وهى مشكلة شغلت أرسطو بعض الشيء فى كتاب « السياسة » ، فتراه يقرر أن أفلاطون فى كتاب « القوانين » وفلياس الخالقيدونى فى المخطط السياسى الذى اقترحه قد أهملا دراسة العلاقات الخارجية بين الدول ، تلك العلاقات التى كانا يسعيان إلى إقامتها . وقد ناقش الموقف السليم للدولة حيال جاراتها فى قطعتين من الجزء

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٢١٥ — ٢١٩ .

السابع من « السياسة » (١) . ومع ذلك فان إيسوقراط هو الكاتب اليونانى الوحيد الذى ركز انتباهه تركيزا حقيقياً فى هذه المشكلة ، ولا نجافى العدل إذ نقول إنه تجاوز السياسة الداخلية للدولة المدينة ، وعرف أن المشكلة الفعلية المعاصرة هى إيجاد الأساس السليم للعلاقات بين كل دويلة من تلك الدويلات وجاراتها

ويجب أن نحكم على خطابة إيسوقراط من الخطب التى ألقاها ، وهى فى واقع الأمر رسائل سياسية أكثر منها خطبا . والحق أن بعض هذه الخطب تناولت السياسة الداخلية لأثينا ، فالرسالة المسماه إريوباجيتوس وهى التى ظهرت فى عام ٣٤٦ . قد خصصها للدفاع « الديموقراطية الموروثة عن الأجداد فى أثينا . وقد استخدمت هذه العبارة خلال زمن طويل ، واكتسبت مختلف المعانى . وكان من رأى إيسوقراط أن عصر سولون إنما يمثل الماضى المثالى الذى يجب أن تعود إليه أثينا ، وأن عملية الاقتراع يجب أن تلغى لأنها تتنافى مع المساواة الحقيقية أو المساواة المتسقة التى تفرق بين الجدارة والعجز ، أما اختيار الأصلح لكل منصب فيجب أن يتم بالانتخاب . ثم أن مجلس أريوباجاس القديم ، وهو الذى جرد من كل سلطاته لابد له من أن يستعيد هذه السلطات . ولم يفت إيسوقراط أن تعليم المواطن لاينتهى ببلوغه سن الشباب ، بل يجب أن يظل هذا التعليم فى صورة الرقابة على الأخلاق وحماية النظام العام . ويقرر إيسوقراط أنه من أنصار الديموقراطية ، ولكنه يريد ديموقراطية معتدلة على نسق ديموقراطية إسبرطة يسند فيها المنصب إلى الأكفأ من الناس ، ولاتفسر فيها الحرية بأنها إباحية . كل هذه الأشياء أقوال مألوفة رددها أرسطو ، كما ردد أيضاً تلك الحجة فى سنة ٣٥٥ التى نجدها فى رسالته عن

---

(١) السياسة ، ٢ . ٦ . ٢ و ١٤ ، ٢٧ — ٣ و ١٤ — ١٥ . ومع ذلك يمكن القول إن افلاطون فى الكتاب الخامس من الجمهورية . وفى الكتاب الأخير من « القوانين » قد ناقش فعلا . مشكلة العلاقات الخارجية .

السلام التى وجهت ضد احتفاظ أثينا بإمبراطورية لم تكن لها فى الأيام الطيبة القديمة وذلك عند مناقشته لأخطار الإمبريالية فى الكتاب السابع من « السياسة » .

وهكذا نرى أن إيسوقراط ، فيما يختص بالسياسة الداخلية ، كان يحبذ — كعلاج لما كانت تعانيه أثينا من قلاقل — أن تعود إلى ديموقراطية الأجداد وتتخلى عن بقايا إمبراطوريتها . ولكنه كان يحس أن العلاج الصحيح للقلاقل الداخلية لابد أن يكون علاجاً خارجياً ، ولا يستطاع الحصول عليه إلا فى محيط السياسة الخارجية . فمتاعب الدويلات اليونانية يمكن أن تزول من نفسها إذا اتحدت فيما بينها لتنفيذ « خطة كبرى » تهدف إلى غزو الشرق .

ويتضح من هذا أن إيسوقراط كان أكثر من مواطن لأثينا . إنه كان مواطناً لليونان بأجمعها(١) . وكان يرى أن لليونان ثقافة واحدة ، وفى سبيل تنمية وحدة هذه الثقافة أدى هو نفسه من الخدمات ما لا يستهان به . وكان يعتقد أن تلك الثقافة هى العنصر الحقيقى الذى يميز اليونانى عن البربرى ، ولهذا نادى بأن الوحدة الثقافية يجب أن تتحول إلى وحدة سياسية ، وأن تلك السياسة يجب أن توجه ضد البرابرة . وبهذا تستعيد اليونان تماسكها ، وتتخلص مدائنها من القلاقل . ليس هذا فحسب ، بل إن آسيا تستطيع أن تحصل على حريتها وتتحرر شعوبها من العبودية .

ولم يكن إيسوقراط أول من نادى بهذه السياسة ، فقد سبقه إلى ذلك جورجياس الذى ألقى خطاباً فى أوليمبيا حيث كان العالم اليونانى يجتمع كل أربع سنوات للاحتفال

---

١ — كان الخطيب ليسياس قد تحدث عن نفسه على أنه « مواطن لليونان » ، وذلك فى خطابه الأوليمبى سنة ٣٨٨ (Jebb, Attic Orators, 1, 156) .

٢ — (Panegoricus, 50 ; Antidosi, 293) من الشائق أن تقارن هيلينية إسوقراط الشاملة بهيلينية أفلاطون فى الكتاب الخامس من (الجمهورية) .

بالألعاب القومية الكبرى «نصح فيه بالاتحاد وناشد اليونان أن ينقلبوا على البرابرة»(١).
وفى سنة ٣٨٨ ألقى الخطيب ليسياس خطاباً فى أوليمبيا حث فيه اليونان على التخلى عن التطاحن الداخلى ، وتحرير يونان إيونيا من حكم البربرى أرتاكسركسيس ، ويونان صقلية من حكم الطاغية ديونيسوس(٢). وبعد ثمانى سنوات من هذا ، أى فى سنة ٣٨٠ كتب إيسوقراط خطابه الأوليمبي المسمى بانيجيريكوس ، وهو خطاب لم تتح له فرصة إلقائه بل أعطاه للعالم فى شكل رسالة . وأهم نقطة فى هذا الخطاب هى الحاجة إلى اتحاد بين أتينا واسبرطة فى حملة مشتركة ضد بلاد فارس . غير أن اتحاداً كهذا كان أمراً مستحيلا ، ولهذا وقع خطاب إيسوقراط على آذان صماء ، وبقيت أمام اليونان خطتان سياسيتان كان إيسوقراط على استعداد لتأييد الواحدة منهما أو الأخرى . أما الأولى فهى اتحاد بين المدن اليونانية لتكوين دولة فدرالية . وكان من الممكن أن تصبح مدينة طيبة نواة لاتحاد فدرالى يونانى بعد أن وصلت فى سنة ٣٧١ إلى مركز الصدارة وظلت متمتعة به فترة قصيرة . وكان ممكناً أيضاً أن يقوم اتحاد هيلينى على نمط الاتحاد البيوتى القديم الذى تفكك فى سنة ٣٨٧ ، وأن يصبح إيبامينونداس رجل الحكم فى هذا الاتحاد بعد أن أثبت قدرته على الارتفاع إلى مفهوم المواطنة اليونانية . غير أن طيبة عجزت عن استغلال الفرصة كما أن إيسوقراط لم يستطع تبينها . ولهذا تحول إلى الخطة السياسية الثانية وهى محاولة العثور على حاكم لا يكون رجل حكم فى اتحاد فدرالى يونانى ، بل يكون قائداً يتزعم حلفاً بين الدويلات اليونانية . لقد كان النظام الفدرالى أبعد من حدود بصره

---

(١) فيلوستراتوس ، المقتبس فى مؤلف Jebb سالف الذكر ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

(٢) يعتبر «ليسياس» شخصية جديرة بالدراسة تتناول تاريخ النظرية السياسية من نقطة أخرى . فقد كان والده كيفالوس صديقاً لسقراط ، وقد وضع « الجمهورية » فى منزل هذا الوالد ، كما أن كيفالوس نفسه، وبوليمارخوس شقيق ليسياس الأكبر كانا شخصيتين من شخصيات هذه المحاورة ، وقد كتب ليسياس فى سنة ٣٩٢ دفاعاً عن سقراط ، رداً على رسالة كتبها السفسطائى بوليكراتيس فى نفس السنة ضد الفيلسوف .

السياسى ، وكان الرباط الذى يربطه بالدولة المدينة أقوى من أى يسمح له بمناصرة أى اتحاد أعلى من ارتباط غير مقيد أو تحالف حربى تحت زعامة قائد واحد .

ولقد جد فى العثور على مثل هذا القائد خلال سنوات عدة وفى أنحاء كثيرة من العالم اليونانى ، وكانت آماله معقودة بادئ ذى بدء على رجل اسمه ياسون من مدينة فيراى Pherea يشغل منصب رئيس قضاة تساليا ، وكان لقبه عندهم يسمى تاجاس Tagus. وبعد أن مات هذا الرجل فى سنة ٣٧٠ حول بصره إلى ديونيسوس حاكم سرقسطة وأخيراً هيأ له القدر فيليب المقدونى ، فوجد فيه ضالته المنشودة وتوجه إليه بخطبة عنوانها فيلبوس، ورسالتين[١] فيما بين عامى ٣٤٦ و ٣٣٨ . أما الخطبة (وقد كتبها سنة ٣٤٦) فقد حث فيها فيليب على أن يوفق بين الدويلات اليونانية ، ويعين نفسه رئيساً لبلاد اليونان الموحدة، ثم يقودها تحت لوائه إلى حرب ضد البرابرة .

وبعبارة موجزة طلب منه أن يكون رسول الخير لليونان والملك الحقيقى لمقدونيا والسيد الآمر لبلاد آسيا ... وهكذا ترى أن إيسوقراط كان معنياً بإيجاد « سلطة عليا » تتولى قيادة الحرب الكبرى التى ستنقذ اليونان من القلاقل الداخلية وتنشر الثقافة اليونانية فى ربوع آسيا — وهى سياسة لها ما يشبهها شبهاً عجيباً فى العصور الحديثة . وقد نسميه ملكياً ، ولكنه ملكى داخل حدود ، إذ أنه لا ينشد إلا وجود سلطة حربية عليا فى اليونان ، ولا يبغى من هذه السلطة إلا غرضاً واحداً هو الحرب فى بلاد الشرق . صحيح أنه خطاب موجه إلى حاكم قبرص يشيد بالحكم المطلق ويصفه بأنه « أنبل الأشياء كلها » ، ولكنه فى الخطبة الموجهة إلى فيليب والمسماة

---

(١) كتبت الرسالة الثانية بعد انتصار فيليب على أثينا وطيبة فى خايرونيا ، وفيه يحث فيليب على أن يتوج مجده هذا بأن يجعل البرابرة أرقاء فى خدمة اليونان . وليس صحيحاً ما قيل وتردد فى الرواية القديمة من أن أنباء موقعة خايرونيا « قتلت رجل الفصاحة يأساً » ، فإنها على العكس ملأت قلبه أملا فى المستقبل .

فيليبوس Philippus ، نراه يتحدث عن الملكية قائلا إنها لا تلائم اليونان كثيراً ، مع أن الخطاب موجه إلى ملك . والحق أن إيسوقراط قلما كانت له نظرية سياسية ، ولا يكاد يكون من أصحاب النظريات السياسية ، وكل ما فى الأمر أنه صاحب سياسة وصحفى سياسى . وهو كصحفى سياسى يعتبر رجلا له صفات معينة قد تذكر القارئ الحديث بمحرر فى إحدى الصحف الكبيرة يكتب مقالات افتتاحية يثابر فيها على تأييد اتجاه سياسى معين . ولكن بما أنه كان صحفياً كبيراً ، فقد أعجزه هذا عن أن يكون من كبار أصحاب النظريات أو من كبار العمليين ، وبما أنه كان يعيش فى مجال غير واضح، بين النظريات والواقع ،فقد فاتته فرصة بلوغ المجد فى هذا الميدان أو فى ذاك، ولم يكن شبيهاً بديموستنيس أو أرسطو . ورغم قوله إنه خطيب ومواطن صالح فقد كان مفتقراً إلى الفصاحة الملتهبة والوطنية المدنية الفياضة التى تمتع بها الأول . ورغم أنه معلم «للفلسفة» — وهى فلسفة سياسية — فإنه لم يستطع فهم فلسفة السياسة كما تجلت فى أرسطو . ومع كل هذا فإن ذلك الرجل قد تغلغل فى أعماق الاتجاه التاريخى المعاصر بصورة لم تتوافر لديموستنيس أو لأرسطو ، فقد تجاوز حدود السياسة الداخلية للدويلة اليونانية حيث فشلا ، وتفهم مشكلات سياسة اليونان الخارجية حيث عجزا عن أى شىء من هذا .

وعندما عين فيليب المقدونى فى سنة ٣٣٧ قائداً لليونان بقرار من مؤتمر كورنثه ، وخول السلطة الكاملة لشن الحرب على فارس ، ظهر فى آخر الأمر أن إيسوقراط يمكن أن يعتبر على حق فى كل تعليمه .

الكلبيون والنورينيون

إذا ما تحولنا من اكسينوفون وإيسوقراط إلى الكلبيين والنورينيين، فإننا نسير فى اتجاه فكرى مختلف كل الاختلاف . فبينما اعتنق المفكرون السابقون الفكرة اليونانية القديمة عن الدولة وتوسعوا فيها ، فإن المدرستين اللتين تحملان هذين

الاسمين نبذتا هذه الفكرة تماماً . وبينما ارتفع إيسوقراط إلى مستوى فكرة المواطنة الهيلينية ، نرى الكلبيين يذهبون إلى مدى أبعد ويصلون إلى فكرة المواطنة العالمية ، فنجد فيهم رسلا واعين[1] لهم نزعة عالمية ربما كانت من الخصائص الداخلية للمدارس الفلسفية التى كانت تضم بوجه عام معلمين وتلاميذ من كل أنحاء العالم اليونانى . وكان وضع الكلبيين قائماً على حياة سقراط من ناحية وعلى تعاليمه من ناحية أخرى . فإذا كان من عادة سقراط أن يسير عارى القدمين ويتحدث مع كل إنسان ، أميراً كان أو حقيراً ، فهكذا فعل الكلبيون . وإذا كانت تعاليم سقراط منصبة على أن واجب الإنسان أن يعرف نفسه ويعمل وفق هذه المعرفة ، فإن الكلبيون ذهبوا بتعاليمه هذه إلى مدى أبعد ، فنادوا بأن الرجل الحكيم الذى يصل إلى المعرفة يستطيع أن يكتفى بنفسه . وقد ترتب على اتباعهم لسيرة سقراط والمبالغة فيها ، أن تطور بهم الحال فأصبحوا أشبه بالمتسولين على غرار قدامى الرهبان الفرنسيسكان فما عداهذا الفرق العظيم وهو أنهم شاءوا لأنفسهم الفقر لا حباً فى مملكة السماء ، بل كرهاً فى ممالك الأرض . كان سقراط ينقدبعض نظم الديموقراطية ، أما هم، فقد ثاروا على المجتمع بأسره بكل درجاته ونظمه ، ونابضوا العالم اليونانى كله ، فكانوا أعداء الملكية والأسرة والمدينة وكل شىء غير ذلك يفرق الناس درجات ، ويجعل أحدهم أسبق من الآخر ، أو يجعل مكاناً من الأمكنة أفضل من الآخر . فكل الناس فى نظرهم سواسية وكل الأماكن على غرار واحد . يقولون :

« لماذا أفخر بالانتماء إلى أرض أتيكا شأنى فى ذلك
شأن الديدان والحشرات التى تهلك النبت ؟ » .

---

(١) تحدث أفلاطون فى محاورته « بروتاجوراس » عن بروديكس ، فصوره رجلا يعتبر الناس جميعاً « زملاء مواطنين بحكم الطبيعة » — كما أن السفسطائى أنتيفون ، كما رأينا ، كان فى نهاية القرن الخامس ينادى بمبدأ العالمية . ونضيف إلى ذلك أن عالمية الكلبيين ، وهى الشبيهة بعالمية أنتيفون والمختلفة عن عالمية الرواقيين لها طابع سلبى لا إيجابى . فقد كان كرههم لمدينة « كيكروبس » أكثر من حبهم لمدينة « زيوس » .

. . ولقد أفقدتهم هذه الروح الثورية قوميتهم « وأصبحوا لا ينشدون لأنفسهم مدينة أو بيتاً أو وطناً » . فخسروا أنفسهم بعدم ولائهم للدولة من جراء تفسيرهم لتعاليم سقراط . والمعرفة فى نظرهم هى الفضيلة ، وهى شىء داخلى ، وليست شيئاً غير ذلك . أما الأشياء الخارجية فإنها ليست معينات على الفضيلة ، بل هى معوقات لها ، ومن واجب الإنسان أن يتخلى عن كل شىء ويسير وراء الفضيلة ، فهى وحدها الطليقة من القيود . « والنظم الخارجية لاتعدو أن تكون عوائق فى سبيل الإنسان ، كما أن كل المصالح الاجتماعية تسبب الحيرة والاضطراب » . يقول ديوجينيس متحدثاً عن أنتيثينيس مؤسس المدرسة :

« لقد علمنى أن الشىء الوحيد الذى أملكه هو أن تكون أفكارى مطلقة العنان » .

وهكذا أصبح مثلهم الأعلى هو ذلك الرجل الحكيم الذى يعيش متزن النفس فى كفاية ذاتية . فقد كان الرجل الكلبى يكتفى بنفسه ولا يعتمد على أى شىء غير ذاته . وتستوى فى نظره كل الأمور ، أما الدولة فهى فى اعتباره شىء لا يحمل معنى . وإذا كان يعترف بأية مواطنة فهى المواطنة العالمية ، وهو لا يرى فيها مواطنة على الإطلاق . ولهذا قال بلوتارخ متحدثاً عن الإسكندر الأكبر: «إن إقامة الإسكندر لإمبراطوريته العالمية إنما تدل على استيعابه للمثل الأعلى الكلبى فى ناحية السياسة».

وهكذا تفككت دويلة المدينة City-state بفعل ما كان يقرره التقدميون الجذريون من أن الناس جميعاً سواسية مهما كان مركزهم السياسى ، وبفعل الفكرة الجذرية عن الرجل الحكيم الذى يكتفى بنفسه ويقنع بأن يكون عضواً فى حياة الكون . وهكذا أيضاً اضمحلت الفكرة القديمة القائلة بأن الناس يجب أن يعيشوا

فى ظل مجتمع مدنى مقسم إلى درجات ، وأن مثل هذا المجتمع وحده مع التدريب الاجتماعى الذى يكتسبه الإنسان منه هو الذى يكفل بلوغ الناس إنسانيتهم الكاملة . ثم تسربت إلى العالم فكرتان جديدتان قدر لهما أن عمرا فى تاريخ طويل ، وهما فكرة أن الناس جميعاً متساوون بحكم الطبيعة ، وفكرة أنهم جميعاً وبحكم الطبيعة أيضاً إخوة فى مجتمع إنسانى واحد . ويبدو أننا هنا نقترب من المسيحية والكنيسة العالمية . والحق أن هناك مجرى متصلا من الفكر يمكن تتبعه من الكلبيين إلى الرواقيين ، ومن الرواقيين إلى آباء الكنيسة القدامى . وهو مجرى من الفكر سارت فيه فكرة استقلال النفس الفردية جنباً إلى جنب مع فكرة المجتمع العالمى المكون من النفوس الفردية . ولا شك أن فكرة المجتمع العالمى لم تكن غائبة عن أذهان الكلبيين، فهناك عدة رسائل سياسية تنسب إلى أنتيسينيس مؤسس جماعتهم وكان معاصراً لأفلاطون .وينسب إليه أنه كتب مؤلفاً عنوانه «حول القانون أو الدولة» ، ورسالتين هما « حول الحكم » و « حول الملكية » . ومن الواضح أنه كان يرى أن الرجل الحكيم لا يعيش فى دولة وفق قوانينها الموضوعة ، بل يجب أن يسترشد بقانون الفضيلة الذى يشمل العالم كله . كما كان يعتقد أن الإنسان كلما ازداد قرباً من « طبيعة الحيوان » كان ذلك أفضل للحياة الإنسانية . وهذا التشبيه بالحياة الحيوانية هو الذى تستند إليه الصيحة التى تنادى بالعودة إلى الطبيعة ، وبالنزوح عن المدن والتخلى عن القوانين والنظم المصطنعة ، ثم الأخذ بكل ما هو بسيط وبدائى . وهى صيحة السفسطائيين الجذريين كما أنها صيحة روسو فى ربيع حياته . وإذا ما وصلنا إلى ديوجينيس ، وهو أعظم الكلبيين ، لمسنا فيه اعتدالا كبيراً وشعرنا بجو مختلف . ففى «جمهوريته» (إذا لم يكن ما أمكن الاحتفاظ به من روايات عما جاء بها من آراء قد تأثر بلون الذكريات الأفلاطونية) كان يقرر أن الدولة الحقيقية الوحيدة هى دولة العالم ، ويؤيد شيوعية الزوجات والأبناء ويتهكم على مايذكر عن الأصل النبيل والرق . وكما أنه كان يناصر تحطيم الأسرة فلا بد أنه أيضاً كان من دعاة إلغاء الملكية الفردية (ولو أن أحداً لم يقل إنه كان كذلك) . ولكنه من الوجهة الأخرى كان يعتقد بضرورة القانون ويرى أن القانون بدون الدولة عديم الجدوى .

ويبدو أننا عند هذه النقطة نواجه فكرة الدولة العالمية والقانون العالمى (الذى يشبه القانون الطبيعى الرومانى) . وهى الدولة العالمية التى يتساوى فيها الجميع ، عبد وحر، يونانى وبربرى[1] . وهى دولة لابد من أن تدين لرئيس واحد مطلق الحكم . فإذا ما ذكرنا أن ديوجينيس كان معاصراً لأرسطو (وقد مات قبله بسنة واحدة) فإنه لا يسعنا إلا الإحساس بأن فى تعاليمه (إذا كان ماروى عنه صحيحاً) عطفاً على الحركة السياسية المعاصرة أكثر مما نجده فى كتابات أرسطو . وعندما كانت الدويلة اليونانية تعانى حشرجة الموت ، وعندما كان أرسطو معنياً بإيجاد صنوف العلاج ، رفع ديوجينيس صوته صائحاً « إن الملك يلفظ أنفاسه الأخيرة . . لقد مات الملك . . فليحيا الملك الجديد ، ملك العالم » .

وفى مطالع كتاب « السياسة » نجد ما يشبه الهجوم على الكلبيين ، فالإنسان الذى يظن أنه يستطيع الوجود دون أن تكون له مدينة هو واحد من اثنين ، إما أن يكون حيواناً وإما أن يكون إلهاً . والحق أن الكلبيين كانوا يظهرون مرة كالآلهة ومرة أخرى كالحيوانات . ففى الحالة الأولى كانوا يعبدون العقل البحت ، لا تزعجهم العاطفة ولا يلتمسون الكفاية إلا فى أنفسهم ، وفى الحالة الثانية كانوا يلقون بأنفسهم فى حمأة القذارة والعبث إظهاراً لاعتراضهم على الطابع التقليدى للحياة النقية كلها وللسلوك المهذب كله . ولكن رغم هجوم أرسطو على الكلبيين إلا أنه فى الوقت عينه يستخدم لغتهم . فكلمة السر فى نظره هى « الكفاية الذاتية » شأنه فى ذلك شأن الكلبيين ، غير أن هؤلاء كانوا يؤمنون بالكفاية الذاتية للفرد بمعزل عن غيره ، بينما كان أرسطو يؤمن

---

(١) كان أنتيستنيس من تراقيا أما ديوجينيس فمن مدينة سينوبى . وربما كان هذا أحد الأسباب التى تفسر هجومهما على المدينة اليونانية ، وهو يفسر تعاليم الكلبيين: كل الناس سواسية بالطبيعة .

بالكفاية الذاتية للفردية الاجتماعية [١] ، فالإنسان لا يكون فى حالة اكتفاء ذاتى إلا إذا كان مواطناً ، ولكى يحقق هذه الكفاية الذاتية يجب عليه أن يوسع آفاق نفسه حتى يصبح مواطناً . وهناك ما يشبه العنصر الكلبى فى أفلاطون كما فى أرسطو . فشيوعية الزوجات والأبناء هى مبدأ كلبى ، وهناك إلى جانب ذلك نقاط التقاء كثيرة بين المثل الأعلى الكلبى و « مدينة الخنازير » التى ورد وصفها فى الكتاب الثانى من الجمهورية مع أن الوصف كان خلواً من الإشارة إلى الكلبيين ، ومع أن أفلاطون لم يقصد السخرية من آرائهم أو مدحها .

لقد جعل الكلبيون من الفردية محور نظامهم ، وكانوا يرون أن الفرد يستطيع أن يكتفى بنفسه فى أداء واجبه . ولقد سارت فى الاتجاه نفسه المدرسة النورينية ، وهى أيضاً من المدارس التى ترجع أصولها إلى سقراط ، فالمعرفة فى نظرهم تكفى لخلاص الإنسان ، غير أن الخلاص ، وفقاً لمبادئهم ، إنما يكتمل بالسير وراء اللذة . وبما أنهم وجدوا أن غاية الحياة هى تقديس اللذة العاقلة فلم يكونوا فى حاجة إلى الدولة لكى تضع لهم أية قاعدة ترسم لهم طريق العمل . ومما يروى عن أريستبوس مؤسس هذه المدرسة أنه قال : « الفلسفة شىء حسن لأنها تمكن الفيلسوف ، إذا ما ألغيت كافة القوانين ، من أن يمضى فى حياته كما كان من قبل » . وعند ما وصل النورينيون إلى المدى الذى تصبح القوانين عنده غير لازمة ، أصبح من السهل عليهم اعتبار القانون شيئاً متواضعاً عليه ، وأن الصواب والخطأ هما من صنع القانون ، ويرجع وجودهما إلى العادة لا إلى

---

(١) من الجائز أن هناك إشارة إلى الكلبيين فى نهاية كتاب « الأخلاق » عند مناقشة أرسطو لموضوع الحياة النظرية . ومن الجائز أيضاً أن أفلاطون كان يفكر فى الكلبيين عند تحدثه عن الفيلسوف الذى يبتعد عن عاصفة الحياة ويعيش عيشته الخاصة (الجمهورية ٤٩٦ هـ) غير أن أفلاطون يضيف إلى ذلك على الفور أن مثل هذا الرجل « لن يحقق أجل عمل له إلا إذا وجد دولة ملائمة حيث يتاح له نمو أكثر وحيث يكون منقذاً لبلده ولنفسه » . (١٤٩٧)

الطبيعة . ولكنهم لم ينادوا بإلغاء القانون لكى يفسحوا المجال للذات الشخصية التى تعتبر عدوة له . بل إنهم على النقيض من ذلك كانوا يرون أن الإنسان قد يجد لذة فى تحقيق مصلحة بلده أو مصلحة صديق له . يقولون :

« إن رفاهية بلادنا لا تقل عن رفاهية أنفسنا فى أنها تكفى لإدخال السرور إلى نفوسنا » . غير أن السرور الذى يعنونه هو تلك « اللحظة » اللذيذة التى إذا كانت وليدة الوطنية فهى أيضاً وليدة الفن أو أى شىء آخر يغمر النفس بالبهجة والسعادة .

وهكذا نرى أن الأمر ينتهى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للساعين إلى اللذة وللمتحمسين للواجب . فكلاهما يعتبر الفرد فى حد ذاته كافياً لقياس لذته الخاصة أو لتمييز واجبه الخاص . وكلاهما يعتبر عدم المبالاة بالأمور الخارجية فى قدر من الحكمة ضرورياً لبلوغ الغاية المنشودة ، فإذا وجه الإنسان اهتماماً بالغاً إلى أى شىء سوى الغاية من الحياة وجعل ذلك رهينة فى كفة الحظ فإنه قد يفشل فى تحقيق هدفه . ولهذا تنكر الطائفتان على الفرد أى اهتمام حقيقى بأية هيئة مدنية ، وتتركان له حرية الاهتمام السلبى بالعالم ، وبالعالم وحده . أما بالنسبة لأرسطو ، فإن الحياة النشيطة الكاملة التى تحقق كل الإمكانيات إنما تكون نتيجة للمعيشة فى إحدى المدن . وإلى جانب فكرة المواطنة فى دولة عالمية ، كان يسير المثل الأعلى لهدوء منبعث من العزلة ، لا يعكر صفوه ما تفرضه المدنية من كفاح ونضال ، ومن نشاط وحياة .

مثل هذه العقلية من الجائز أنها مهدت بعض الشىء لاضمحلال المدينة اليونانية ومجىء « نظام الإسكندر الأكبر » ، ومن ناحية أخرى نستطيع القول إنها كانت نتيجة لهذا النظام والصورة التى تمثل فيها .

الفصل السادس

أفلاطون والحوار الأفلاطوني

حياة أفلاطون

ولد أفلاطون في سنة ٤٢٨ ق . م ، وبحكم مولده هذا كان ينتمى إلى أسرة أتينية عريقة ، فمن ناحية أمه كان يمتد نسبه إلى القواد الأتينيين في منتصف القرن السابع ، كما كان على اتصال ، من بين أبناء جيله ، برجل اسمه كريتياس كان ذا مركز بارز بين أعضاء الجماعة الأوليجاركية التي حكمت بعض الوقت في سنة ٤٠٤ ق.م . ومع ذلك فمن الخطأ أن نحكم على سياسة أسرة أفلاطون من حياة كريتياس ، أو أن نقرر أن أفلاطون قد ورث عن أسرته تحيزاً ضد الديموقراطية الأتينية . ذلك أن سياسة أسرته كانت أقرب إلى سياسة الأحرار منها إلى سياسة المحافظين . فكانوا يفخرون بأنهم على صلة بالمشرع سولون ، ومن الأصح أن ننسب إلى تأثير أسرة أفلاطون عليه ، إذا كان هناك تأثير على الإطلاق ، ما كان لديه من تحيز لذلك الشكل المختلط المعتدل من الدستور الذي أيده في كتاب القوانين (١) . ولقد وجه أفلاطون في بعض المناسبات ، وخاصة في محاورة

---

(١) الفلسفة اليونانية تأليف برنت ص ٢٠٩ ، ٢١٠ فخر الأسرة بما بينها وبين سولون من علاقة يظهر في محاورة تيميوس (قارن محاورة « خارميديس » ١٥٧ هـ ، ١٥٨ ا) حيث توجد قصة أتلانتيس كلها كتراث عائلي مستمد من سولون . وكريتياس الذي يحكى هذه القصة ، والذي أطلق اسمه على محاورة « كريتياس » ليس هو الزعيم الأوليجاركي لسنة ٤٠٤ ، ولكنه جده ، وهو أيضاً والد جد أفلاطون (مؤلف برنت سابق الذكر ص ٣٣٨) .

جورجياس ، نقداً مراً إلى ديموقراطية بركليس ، ولكنه لم ينكر عليها جانبها الأحسن حتى فى الجمهورية ، بل إنه فى المحاورات التى تلت الجمهورية مثل السياسى والقوانين حيث كان التأثير السقراطى أقل وضوحاً ، نراه يظهر تقديراً حقيقياً لقيمتها .

ومن الجائز أنه لم يكن أبداً حوارياً للمدرسة السقراطية بالمعنى الدقيق لهذه العبارة ، غير أنه منذ نعومة أظفاره كان عضواً فى الحلقة السقراطية . ويبدو أنه فى بدء حياته كان يفكر فى أن تكون له حياة سياسية فى أتينا ، غير أن موت سقراط أثر فيه تأثيراً عميقاً فجعله يغير خططه ويتجه إلى حياة الفلسفة . وحتى تاريخ زيارته الأولى لصقلية فى سنة ٣٨٧ ق . م كان منشغلا إلى حد كبير بتأليف محاوراته الأولى .وقد أنتج فى هذه الفترة محاورات الدفاع وكريتون ، وجورجياس وبروتاجوراس ، وربما الجزء الأكبر من الجمهورية . وفى الفترة نفسها ، وكان فيها بين الثلاثين والأربعين من عمره ، كان لأسفاره أثر كبير فى تطور عقله . فيقال إنه زار مصر . وهناك (إذا صحت الرواية ، وصحتها جائزة جداً) تعلم أن يقدر تقسيم العمل بين عدد من الطبقات ، فدافع عنه بعد ذلك فى الجمهورية . وفى سنة ٣٨٧ زار إيطاليا وصقلية وهما معقل الفيثاغوريين . وخلال هذه الزيارة اتصل بديونيسيوس الأول طاغية سرقسطه وشرح له فى جلاء كبير مبادئ الجمهورية . وقد أغضب الطاغية فيه هجومه على الظلم وإدانته للطغيان فسلمه إلى سفير إسبرطى ، وهذا بدوره باعه رقيقاً . ثم حدث بعد ذلك أن افتدى نفسه من العبودية بالمال وعاد إلى أتينا ، وهناك فتح الأكاديمية فى سنة ٣٨٦ ق. م. وقضى فيها الأربعين الباقية من سنوات عمره .

بدأ أفلاطون حياته كاتباً ، ثم عارضاً لتعليم سقراط ومدافعاً عن تعاليمه حتى سنة ٣٨٦ ، وعندئذ أصبح فيلسوفاً يتزعم مدرسة فلسفية حين كانت أتينا جامعة

اليونان . وكانت إذ ذاك قد فقدت الإمبراطورية التى كانت تستحوذ عليها فى القرن السابق ، ولـكنها بدلا من ذلك كسبت ما لم يـكن لهـا فى ذلك القرن ، وهو أنها أصبحت سوقا مركزيا لتجارة اليونان ومبعثا للفـكر اليونانى . ولا شك أن مدرستى أفلاطون وإيسوقراط كان القصد منهما أن تشعا على بلاد اليونان كلها ، كما أنهما استمدتا العلم من البلاد بأسرها . ولقد كان منهاج المدرسة الأفلاطونية ، كما نستخلص من الـكتابين السادس والسابع من الجمهورية رياضياً إلى حد كبير ، بل إن الهندسة كانت هى المدخل إلى الفلسفة ، ويروى أحد النحاة البيزنطيين أن أفلاطون كتب فيما كتب على باب مـنزله العبارة الآتية : « لا يدخل هـذه الدار جاهل بالهندسة » . وهذه النزعة الرياضية للمدرسة الأفلاطونية التى نستطيع أن ننسبها إلى التأثير الفيثاغورى ، تتباين كل التباين مع الدراسات البيولوجيـة لأرسطو ومدرسة المشائين Peripatetics . غير أن أفلاطون وجه مدرسته إلى الدراسات البيولوجيـة أيضاً ، وفى كتابه « كريتياس » نجده يصف التاريخ الجيولوجى لإقليم أتيـكا وماله من نتائج اقتصادية ، وهو وصف يكاد يضارع أحدث الدراسات التى من نوعه . أما المحاضرات التى ألقاها فى الأكاديمية عن الرياضة وفروع العلوم الأخرى ، وعن الدراسات النهائية للمنطق والميتافيزيقا وهى التى كان يقصد بالعلوم أن تـكون مدخلا لهـا ، تلك المحاضرات لا بد أنها شغلت أكبر جانب من تفكير أفلاطون ووقت فراغه خلال السنوات الأربعين الأخـيرة من حياته ، وقد ضاعت جميعها ولم يتبق لنا شىء منها ، شأنها فى ذلك شأن كتابات أرسطو العامة . لقد خسرنا جانباً واحداً من عمل أفلاطون كما خسرنا الجانب الآخر من عمل أرسطو(١). وتزداد خطورة هذه الخسارة

---

(١) انظر كتاب برنت « الفلسفة اليونانية » ص ٢١٤ ، ٢١٥ حيث يقول : « إن الصعوبة التى نحس بها عند الانتقال من أفلاطون إلى أرسطو أننا نقارن بين شيئين مختلفين كل الاختلاف » .

لأن نظرية أفلاطون الحقيقيـة لا بد أنه كان يتناولها فى محاضراته . لقد كان يناقش فى محاوراته مواضيع معينة ، أما الأفلاطونية ككتلة فكرية عامة مؤيدة بالبراهين فلا بد أنه تناولها بالشرح فى قاعة المحاضرات ، ولا بد أنها صيغت فى مثل القالب المحكم الذى صاغ فيه أرسطو عقيدته(١) .

ومهما كان من اهتمام أفلاطون بالدراسات العلمية ، فإن الهدف النهائى من تعاليمه ومدرسته كان رغم ذلك هدفاً أخلاقياً صميماً فى جوهره . وقد سعى، مثل كل فلاسفة اليونان ، إلى نشر العلم الذى يمكن استخدامه فى حيز العمل ، وإلى تعليم الفلسفة التى تصلح أسلوباً للحياة ومصدر إلهام لها . يقول الأستاذ برنت : « إن فلسفته تهدف فى المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة ، وتهـدف فى المقام الثانى إلى خدمة بنى الإنسان »(٢) . وكان اعتقاد أفلاطون أن هذا التحول فى النفس لا يحدث نتيجة تذوق فجائى ، ولا فى أعقاب موجة عاطفية عاتية ، بل يجىء بتحويل النظر شيئاً فشيئاً نحو الضوء عن طريق تدريب ثابت منظم فى مجال العلم . ولـكنه إذا حدث بطريقة غير تلك التى يحدث بها التحول الدينى بوجه عام، فإنه رغم ذلك يكسب صاحبه حياة جديدة ، كما يدخله بل ويثبت أقدامه فى رحاب خدمة الإنسان . والخدمة التى طلب إلى تلاميذ أفلاطون أداؤها لم تـكن خدمة فى مجال الإرشاد ، أو خدمة تأخذ ذلك الشـكل الذى نسميه الآن خدمة اجتماعية ، بل كانت خدمة فى عالم السياسة تأخذ طابع هداية الدول ، وإن أمكن ، تولى الحـكم فى هذه الدول . وهنا يتفق أفلاطون مع إيسوقراط : وإذا كان الفيلسوفان قد اختلفا

---

(١) كتب أفلاطون فى « الرسالة السابعة » (٣٤١ ج) قطعة شائقة ، « يقول فيها إن بعض المواضيع لم يتناولها قلمه ولن يتناولها » . ولاشك أنه يشير بذلك إلى موضوع (المثل العليا » . فثل هذه الأشياء لا يمـكن تفسيرها كباقى مواضيع الدراسة ، لأنها تحتاج إلى اشتراك واتصال دائمين (أى سنوات من المحاضرة والتدريس) ، قبل أن تشتعل نار المعرفة وتصبح لهباً .

(٢) برنت الـكتاب نفسه ، ٢١٨ .

كما رأينا فى آرائهما عن الفلسفة — فيقيم أحدهما وزناً للعلم ويقيم الآخر الوزن نفسه للثقافة ، ويسعى أحدهما إلى تعليم العلوم ، والآخر إلى تعليم الآداب — فإن الاثنين كانا يهدفان إلى غاية عملية واحدة ، ويحاولان إصلاح الحالة السياسية فى بلاد اليونان . كما أن نزعة الفيلسوفين كانت نحو النظام الملكى ، وحاول كل منهما إيجاد حاكم يبث فيه الروح التى تمكنه من تحقيق مثله الأعلى . أحدهما يراوده حلم بأن هذا الحاكم سوف يوحد بلاد اليونان فى حملة صليبية كبرى ، والثانى يداعبه أمل فى أن حاكمه سوف يوحد كل طبقات الدولة لكى تشترك كلها فى خدمة الصالح الحقيقى الوحيد .

كان هدف أفلاطون أن يدرب الحاكم الفيلسوف الذى يجب أن يمارس الحكم بذكاء المتمرس لا بحرفية القانون ، أما إذا كان هذا الهدف مستحيل التحقيق فإنه يدرب المشرع الفيلسوف الذى يجب أن يضفى حتى على حرفية القانون روح الحكمة والمعرفة . ولهذا كان الوضع الأول هو المثل الأعلى للجمهورية ، كما كان الوضع الثانى هو المثل الأعلى « للقوانين » . ولم تكن هذه المثل العليا أحلاما أو تخيلات ، كذلك لم يكن ما حققته الأكاديمية وأستاذها بالشىء قليل الأهمية . ذلك أن الأكاديمية كانت مدرسة للتدريب السياسى تخرج فيها رجال حكم ومشرعون . ولقد أوفد أفلاطون تلاميذه إلى خارج البلاد لتنظيم عدد من الدول ، ثم إن زينوقراطيس ، وهو ثانى من رأس الأكاديمية بعد أفلاطون ، أعطى الإسكندر الأكبر بناء على طلبه بعض المستشارين لشئون الملكية ، كما أنه بفضل تمتعه بثقة الأتينيين لعب دوراً فى سياسة مدينتهم(١) . ولقد انتشر تأثير الأكاديمية على نطاق واسع ، فوصل صوب الشرق إلى الإسكندر بطل اليونان ضد بلاد فارس ، وامتد تجاه الغرب إلى

---

(١) بلوتارخ ١١٢٦ ج (اقتطفه برنت ، الكتاب عينه ، ص ٣٠٣ ، هامش ١) ، جومبرتز ، مفكرو اليونان ، ٤ ، ٥ — ٧ هناك قصة تقول إن إامينونداس الطيبى طلب من أفلاطون أن يشرع لمدينته الجديدة ميجالوبوليس (ديوجنيس لايرتيوس ، ٣ ، ٢٣) .

ديونيسوس الثانى الذى تولى الدفاع عن اليونان ضد قرطاجنة . ثم إن هذا التأثير كان عميق الجذور دائماً فى أحد المجالات ، فتطور القوانين اليونانية لايدين بفضل قليل إلى الأكاديمية ، ولقد حاول أفلاطون نفسه فى سنواته الأخيرة ، بمثل الروح التى كان يتحلى بها بنثام (١) أن يعدل القانون اليونانى ويصوغ له لائحة فى ضوء مبادئه ، ومن الجائز أن كتاب القوانين كان أثره فى اليونان المعاصر أعمق من أثر كتاب الجمهورية . ولقد قيل « إن مؤلفه هذا هو أساس القانون الهيلينى » وبما أن الأكاديمية ساعدت على تشكيل القانون الهيلينى ، فإن أستاذها كان له أثره على تطور « قانون الشعوب الرومانى Ius gentium »(٢) .

لم يكن هذا هو كل شىء ، ففى صقلية حين كان أفلاطون بين الستين والسبعين من عمره ، حاول بطريقة مباشرة أن يحقق جانباً من أسمى مثل أعلى سياسى عنده ، فيجعل من رجل طاغية حاكماً فيلسوفاً . ومن رسالته السابعة(٣) وهى أشبه شىء «باعتذار» عن الدور الذى لعبه فى شئون سرقسطة، يمكن أن نستخلص الدوافع التى كانت حافزة له والأساليب التى اتبعها . ولقد كتب يقول إنه فى شبابه كانت أفكاره متجهة إلى حياة السياسة ، وكانت له علاقات ودية مع بعض «الثلاثين» الذين كانوا إذ ذاك حكاما لأثينا ، وتملأ صدره آمال قوية فى أنهم سيحققون إصلاحاً

(١) إن تحمس بنثام للتشريع فى ضوء مبدأ من المبادئ ونجاحه فى إقناع عدد من التلاميذ بمبادئه بحيث كان لهم تأثير فى مجرى التشريع الإنجليزى ، هذا التحمس والنجاح يجعله من بعض الوجوه قريناً لافلاطون وإن كان أبعد ما يمكن عن أن يكون أفلاطونيا .

(٢) بما أن « قانون » الشعوب هذا كان موضوعاً للأجانب ، فلا بد أنه منذ البداية كان متأثراً بالقانون اليونانى الذى وضع لجنوب إيطاليا وصقلية . وبعد أن اتصل الرومان بالشرق تأثر قانون الأمم بالقانون الهيلينستى الشائع فى بلاد الشرق ، قارن برنت الكتاب نفسه ص ٣٠٤

(٣) إنى أفترض أن هذه الرسالة صحيحة . ولقد استخدمت أيضا الرسالتين الثالثة والثامنة. وهناك أيضاً ما يبرر الظن أن الرسالتين الرابعة والثالثة عشر هما من عمل أفلاطون (قارن مؤلف Hackforth "The Authorship of the Platonic Epistles".

سياسياً يمكنه من تلبية دعوتهم لدخوله مجال السياسة . غير أن معاملتهم لسقراط قضت على آماله ، ومع ذلك فقد أحيا سقوط هؤلاء الثلاثين طموحه السياسى شيئاً فشيئاً (٣٢٤ ب — ٣٢٥ ا) إلا أن الصدمة التى تلقاها من محاكمة سقراط وموته حولت مجرى أفكاره ، فطرح الطموح السياسى جانباً وتحول إلى التأمل السياسى يناقش فى عقله كيفية تنفيذ إصلاح يتناول كل دستور الدولة ، وخلال ذلك اعتزم أن يصبر على الزمن (٣٢٥ هـ — ٣٢٦ ا) وأخيراً تبين له أن السياسة قد تفككت أوصالها بحيث يستعصى شفاؤها إلا بإصلاح جذرى ، واضطر بناء على هذا إلى المجاهرة بأن العدالة لا يمكن أن ترتفع رايتها إلا فى ظل حكم الفلسفة، حين يصبح الفلاسفة حكاماً أو يتحول الملوك إلى فلاسفة (٣٢٩ ب ، قارن الجمهورية ٤٧٣ د) . ذلك كان طابع تفكيره عندما زار إيطاليا وصقلية فى سنة ٣٨٧ ، حيث وجد الفوضى ضاربة أطنابها بصورة لا تقل عن تلك التى كانت عليها اليونان نفسها ، غير أنه خلال هذه الزيارة قابل فى سرقسطة شخصاً اسمه ديون Dion ، شقيق زوجة ديونيسوس الأول ، وسرعان ما اعتنق هذا الرجل آراء أفلاطون وأصبح ولوعاً بها . ثم حدث بعد عشرين سنة من هذه الزيارة أن مات ديونيسوس الأول وخلفه فى الملك ديونيسوس الثانى . وعندئذ تذكر ديون مبلغ الأثر الذى تركته فى نفسه مقابلته لأفلاطون ، وداعبه الأمل فى أن الملك الجديد يمكن أن يتأثر بالطريقة نفسها إذا أتيح له أن يتعرض للمؤثر نفسه ، فحض الملك على دعوة أفلاطون إلى بلاطه الملكى . وقد بعث مع الدعوة الملكية رسالة خاصة ينبئ فيها أفلاطون أن الساعة قد أذنت لتدريب الملك الفيلسوف (٣٢٨ ا) . ومع أن أفلاطون كان يشك فى نجاح هذه المهمة ، إلا أنه أحس بأن من واجبه أن يضع أفكاره عن القوانين السليمة والدستور الصحيح موضع التنفيذ ، واستشعر الخجل من أن يصدر حكماً على نفسه بأنه رجل ألفاظ فقط إذا ما فشل فى الإفادة من فرصة سانحة للعمل كهذه ، كما أحس أن الفلسفة سوف تدان فى شخصه إذا لم يحاول إثبات أنها طريق حقيقى للحياة (٣٢٨ ب — ٣٢٩ ب) . لكل هذا قبل أفلاطون دعوة الملك وذهب إلى صقلية ، فى سنة ٣٦٧ وكان إذ ذاك فى الستين من عمره .

ولم يكن الموقف الذى ذهب أفلاطون لمواجهته خلواً من المصاعب ، كذلك كانت له احتمالاته . فديونيسوس الثانى كان إذ ذاك فى الثلاثين من عمره تقريباً ، ومعنى ذلك أنه لم يكن صغيراً أو سلس القياد بحيث يتأثر بالتدريب على النحو الذى كان يريده أفلاطون . ومن الناحية الأخرى كان والده قد باعد بينه وبين شئون الدولة ، كما أنه كان قابلا للتأثر متحمساً لدراسة الفلسفة ، أو هكذا قال . وكان أفلاطون نفسه طوال السنوات العشرين السابقة يدرب الناس فى أكاديميته على العمل ، وإذا كان الذهاب إلى الأكاديمية أمراً مستحيلا على الملك ، فلا بأس من أن تنتقل الأكاديمية إليه ، والأمل عظيم فى أن يؤتى هذا الانتقال ثمره . وكان أفلاطون من قبل ذلك قد درج على إرسال تلاميذ من الأكاديمية إلى خارج البلاد لممارسة حياة السياسة ، فإذا ما ذهب هو أيضاً لتدريب حاكم ورأى على شئون الحكم، فإنما يذهب لأداء مهمة عملية معينة أمامه فيها فرصة من النجاح واضحة المعالم . ذلك أن الوضع فى صقلية وسرقسطة كان ينطوى على احتمالات واسعة المدى ، ففى سرقسطة نفسها يمكن وضع دستور سليم ، وفى صقلية بوجه عام يمكن إصلاح المدن اليونانية التى اجتاحتها الحرب لتصبح قلعة الدفاع ضد قرطاجنة . ولقد كانت صقلية ، شأنها شأن آسيا الصغرى ، مكان التقاء بين الهيلينيين وغير الهيلينيين ، ولما كانت أفكار أفلاطون شاملة للعالم الهيلينى كله كما يتضح من الكتاب الخامس من الجمهورية ومن رسالته السابعة (٣٣٢ هـ ٣٣٣ أ) ، فإنه كان يأمل أن يقوم فى الغرب بتدعيم الهيلينية التى نادى بها إيسوقراط ، والتى حققها الإسكندر بعد ذلك فى الشرق .

غير أن الرياح تأتى بما لا تشتهى السفن . ذلك أن أفلاطون الذى كان يرى أن الرياضيات هى الطريق إلى الحقيقة، بدأ تدريبه للملك ديونيسوس بالدراسات الرياضية(١)، إلا أن الملك وجد دراساته من النوع الشاق ، وكان يبغى وسيلة أسرع . والأسوأ من

---

(١) انظر « حياة ديون » لبلوتارخ ، الفصل ١٣ .

ذلك ، كما يؤكد أفلاطون فى الرسالة السابعة ، أن بلاط الملك كان مليئاً بالدسائس واختلافات الرأى ، ولهذا لم يمض على مجىء أفلاطون أربعة شهور حتى نفى ديون من سرقسطة مع أنه كان جاداً فى مهمة أفلاطون ومتحمساً لهـا إلى درجة العناد(١). (٣٢٨ب) وقد بقى أفلاطون بعد ذلك فترة من الزمن، ولـكن دون أمل فى النجاح ، ثم عاد إلى أثينا فى سـنة ٣٦٦ ، بعد أن زار فى طريقه إليها أرخيتاس الفيثاغورى الذى لعب دوراً هاما فى سياسة مدينة تارنتوم وعقد معه صـداقة عادت عليه بالنفع فيما بعد .

ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطون فشل فى تحقيق أى نجاح واضح ، فمدينة سرقسطة لم تتناولها يد الإصلاح ، كما أن مدن صقلية لم يعاد تعميرها . وكان أفلاطون يلح على الملك أن يواصل تعلمه حتى يصل إلى درجة الـكمال قبل أن يحاول ممارسة السياسة ، الأمر الذى جعل منه الملك موضع تأنيب(٢) لأفلاطون فيما بعد،وإن لم يبلغ الأمر حد القطيعة المـكشوفة بين الرجلين.وعندما غادر أفلاطون مدينة سرقسطة وعده الملك بأنه سيبعث فى طلبه مرة ثانية ، ويأمر بعودة ديون ويستعين بالاثنين على تنظيم المدينة . وفى مدى سنة من رحيله نجد أفلاطون يتبادل الرسائل مع الملك ، وقد بعث له برسالة عجيبة « تكشف حقيقة الفيلسوف » ، وتبين إلمامه بشئون المال مما يراه البعض أمراً لا يتفق مع الفيلسوف، بل ولا يلائم مقامه.ثم انقضت بعد ذلك سنوات خمس قبل أن يزور أفلاطون سرقسطة للمرة الثانية . وخلال هذه الفترة واصل عملية التعليم فى الأكاديمية بينما ظل ديون فى منفاه ، وتابع ديونيسوس دراساته حسبما شاء له

---

(١) جاء فى رسالة أفلاطون الرابعة ٣٢١ ب . ج أنه حذر ديون من أنه أصبح أقل مجاملة مما ينبغى ، وطلب منه أن يذكر أن النجاح فى العمل إنما يتوقف على كسب صداقة الناس وأن الغباء رفيق العزلة الدائم .

(٢) فى الرسالة الثالثة التى كتبها أفلاطون للملك ديونيسوس الثانى حوالى سنة ٣٥٨ ، دافع عن نفسه أمام هذا التأنيب ، وفى الرسالة السابعة التى كتبها حوالى سنة ٣٥٢ يذكر أفلاطون أنه كان يلح على الملك أن يعيد تعمير المدن المخربة ما دام قد لقنه الحـكمة والروية .

الهوى،حتى إنه كتب رسالة فى الميتافيزيقا قال إنه يميط فيها اللثام عن«سر أفلاطون».
وأخيراً بعث الملك يطلب أفلاطون سنة ٣٦١ ، دون أن يأمر بعودة ديون ، بل قرر إبقاءه بعيداً عن سرقسطة سنة أخرى . وفى هذا الوقت كان ديون، يقضى فترة النفى فى بلاد اليونان و يلح على أفلاطون أن يذهب إلى سرقسطة . وقد رفض أفلاطون الذهاب فى بادئ الأمر ، لأنه كان يحس أن ديونيسوس لم يف بكل ما وعد به منذ خمس سنوات.غير أن أرخيتاس الفيثاغورى بعث له من مدينة تارنيوم يحثه على المجىء إلى صقلية ويؤكد له أن ديونيسوس صادق الرغبة فى الدراسة متحمس لها ، فوافق أفلاطون فى نهاية الأمر . وعند وصوله إلى سرقسطة تذكر السهولة التى كان الملك قد أبدى بها استعداده للنفاذ إلى أسرار الميتافيزيقا ، فرأى من الضرورى أن يصور له صعوبة دراسة الفلسفة ، والجهد والوقت اللازمين لهذه الدراسة (٣٤٠ ب) . ومن الجائز أن هذه البداية لم توفق الفيلسوف إلى كسب حسن نية الملك ، فما لبث الخلاف أن دب بين الرجلين حول مصير ديون الذى كان من رأى أفلاطون أن الملك يعامله معاملة ظالمة من حيث الشئون المالية . وسرعان ما وجد أفلاطون نفسه فى وضع أشبه بالأسر الشريف الذى لم يستطع التخلص منه والعودة إلى اليونان إلا بتوسط أرخيتاس الفيثاغورى بعد أن وجه إليه نداء بذلك(١) .

وهكذا انتهى العمل المباشر الذى قام به أفلاطون فى شئون سرقطسة ، غير أنه ظل طوال السنوات العشر التالية يوجه اهتمامه إلى السياسة المضطربة للمدينة ، وإن كان موقفه منها موقف المتفرج لا موقف المشترك . وفى سنة ٣٦٠ قابل ديون فى مناسبة الألعاب الأولمبية ، فرجاه هذا أن يساعد هو وأصدقاؤه فى حملة ضد ديونيسوس

---

(١) كانت علاقات أفلاطون بأرخيتاس الحاكم الفيلسوف لمدينة تارنتوم من الأمور الشائقة وإن كنا لا نعرف عنها إلا القليل وقد كتبت إحدى الرسائل الأفلاطونية (الرسالة التاسعة ، وإن كانت صحتها موضع شك) لتشجيع أرخيتاس على مواصلة الاشتراك فى الشئون العامة .

كانت موضع تفكير ديون . غير أنه رفض أن يقوم بدور شخصى فى هذا الموضوع (٣٥٠ ج) معززاً رفضه بأنه مدين للملك بما أظهره له من كرم الضيافة(١) ، وما لبث أن بدأ يراسله فى سنة ٣٥٨ فكتب له رسالته الثالثة يدفع فيها عن نفسه التهمة التى ألصقها به الملك ، وهى أنه قد ثبط همته عن إعادة تعمير المدن اليونانية المخربة . وقد قام ديون بحملته وشاركه فيها بعض أصدقاء أفلاطون ومن بينهم سبيوسيبوس Speusippus ابن شقيق أفلاطون وخلفه فى رياسة الأكاديمية . وحدث أن كللت الحملة بالنجاح ، وطرد الملك من البلاد فى سنة ٣٥٧. وكان من المفروض بعد أن أصبح ديون ، وهو صديق أفلاطون وتلميذه، والمهيمن الوحيد على سرقسطة أن تصير المدينة أنموذجاً للدولة الفلسفية . غير أن المتاعب برزت مرة أخرى، ويبدو أن صقلية كانت عليها لعنة بسوء المصير (٣٥٠ د) على حد قول أفلاطون بعد تجربته الشخصية هناك. ذلك أن ديون كان عنيدا لا تلين له قناة ، وظهرت الأحزاب على مسرح الحوادث ، فوجه إليه أفلاطون رسالته الرابعة يحثه فيها على اتخاذ سياسة الملاينة والتوفيق، غير أن الرسالة كانت عديمة الثمرة، وفشل ديون فى أن يكون مبعوث العناية الإلهية للتشريع على نمط ليكورجوس أوقورش Cýrus ، كما كان يريد له افلاطون ، (٣٢٠ د) واغتاله فى سنة ٣٥٣ رجل أتينى يدعى كاليبوس كان قبل ذلك عضواً فى الأكاديمية . وإبان هذه الأزمة كتب أفلاطون إلى أصدقاء ديون رسالته السابعة بناء على طلبهم ، وهى رسالة تعتبر اعتذاراً عن الدور الذى لعبه من ناحية ، ونصيحة يقدمها لهم أفلاطون عن مستقبل سير الأمور فى صقلية من ناحية أخرى . وقد حثهم فيها على المبادرة إلى الأخذ بمبدأ سيادة القانون ، ولبلوغ هذا الهدف يجب عليهم أن يشكلوا لجنة من خمسين عضواً يخولونها سلطة وضع لائحة هذا القانون . ثم أضاف

---

(١) فى الرسالة الرابعة التى كتبها إلى ديون بعد نجاح حملته ، يتحدث أفلاطون عن تحمسه لهذا النجاح (٣٢٠ ا) وليس هناك تناقض بين موقفه الأول وموقفه الثانى من الحملة . فمن الجائز أن أفلاطون كان يتوق إلى نجاح حملة صديقه ، ولو أنه كان يشعر بأن من الخطأ أن يشترك فيها بشخصه .

أفلاطون أن هذا الإجراء ليس هو المثل الأعلى ، بل إنه يجيء فى المرتبة الثانية لما كان يأمل هو وصديقه ديون أن يحققاه ، وحاولا تحقيقه فعلا فى وقت سابق (وهو حكم ملك فيلسوف) . غير أن هذا الإجراء هو على أية حال أفضل ما يمكن عمله (٣٣٧ ب — د) وبعد فترة وجيزة أى حوالى سنة ٣٥١ . كتب إلى أصدقاء ديون رسالته الثامنة ، وهى تحمل نفس المعنى ويكرر فيها على نطاق أوسع ما سبق له أن نصحهم به ، فهو يؤيد مرة ثانية إقامة حكم القانون (٣٣٥ ب — ج) ، ويقترح إلى جانب ذلك دستوراً مختلطاً يوفق بين مصالح الأحزاب المختلفة . على أن تشكل هيئة ثلاثية تتألف من ديونيسوس المطرود ، وابن صديقه الراحل ديون ، وابن أصغر لديونيسوس ، وتشترك مع هذه الهيئة الثلاثية هيئة أخرى مكونة من خمسة وثلاثين عضواً يعتبرون أوصياء على القانون ، ويكون لها جمعية عامة ومجلس للبت فى مسائل الحرب والسلم (٣٥٦ ا — د) . هذا ما كان ينوى ديون عمله لو أنه ظل على قيد الحياة . ولقد ركز أفلاطون حديثه على النقطة الثانية بنوع خاص قائلا : « إن جميع الهيليديين يجب أن يسعوا بكل عزم فى صدورهم إلى إيجاد علاج يقابلون به الخطر الذى يهدد الهيلينية فى صقلية من الغزاة القرطاجنيين والإيطاليين » . والعلاج الوحيد فى تصوره هو إقامة تلمة دفاع منيعة من المدن اليونانية بعد إعادة تعميرها (٣٥٣هـ) .

كان ذلك هو الدور الذى لعبه أفلاطون فى السياسة الفعلية للعصر الذى عاش فيه ، وللجيل الذى كان ينتمى إليه . ولم يكن هذا الدور خيالياً أو غير عملى . ولو قدر له النجاح فيه لاكتسبت سرقسطة دستوراً نموذجياً ، ولقامت القضية الهيلينية فى الغرب على دعائم ثابتة بمنأى عن كل خطر من انقلاب يجيء من ناحية قرطاجنة ، بل ومن ناحية روما . ولم يكن فشله نتيجة خطئه الشخصى ، كلية أو أساسا . وقد يتهم بأن معالجته للملك ديونيسوس كان يعوزها اللباقة ، ولكن على من يقول ذلك أن يثبت أن أية أساليب أخرى كانت تؤدى إلى نتيجة مختلفة . فعناد ديون هو الذى يجب أن يلقى عليه اللوم أكثر من افتقار أفلاطون إلى اللباقة. إلا أن الحالة الاجتماعية

فى صقلية تتحمل فى هذا الشأن مسئولية أكبر بكثير من عناد الأول أوعدم لباقة الثانى.
ولم تكن هذه الحالة الاجتماعية غائبة عن أفلاطون، بل كان يعرفها جيداً (٣٢٦ب — د)،
ويقول إنها لم تكن موضع رضاه فى أية صورة من صورها وفى أى مكان من الأمكنة .
فصقلية كانت بيئة حارة تساعد على النمو السريع لأوضاع تعجز عن الصمود فى وجه
الصعاب . ولقد وصل أفلاطون من تجاربه فى صقلية إلى بعض النتائج ، غير أنها نتائج
يمكن تتبعها أكثر ما يمكن فى تطور نظريته الشخصية . فهو عند ذهابه إلى صقلية
فى سنة ٣٦٧ كان قلبه عامراً بالآمال فى إقامة مدينة أحلامه وفى تدريب ملك
ليكون فيلسوفاً يملك من الحكمة ما يمكنه من تنظيم الشئون الإنسانية بما يستطيع
العقل أن يفعل، ذلك العقل الذى يرى أفلاطون أن فى مقدوره أن يتخطى على نطاق
واسع حرفية القانون الخالية من الحياة . فبدأ الشوط مؤمناً بسيادة العقل وبالنظام
الملكى ، ثم انتهى مؤمناً بسيادة القانون والدستور المختلط ، لا على اعتبار أن ذلك
أحسن ما يجود به الفكر ، بل على أساس أنه أحسن وضع بعد الأول ، وهو
وضع قد يكون فى بعض الأحيان أفضل من الأحسن . وكان هذا الانتقال
تدريجياً ، وظهرت أول علائمه فى الرسالة الثالثة (٣١٥ هـ — ٣١٦ ا) حيث
يتحدث أفلاطون عن أنه بدأ العمل مع ديونيسوس فى وضع مقدمات للقوانين ،
وربما كان ذلك عند زيارته الثانية سنة ٣٦١ . وقد شرح أفلاطون بإسهاب فى كتاب
القوانين اقتراح التمهيد لكل قانون بمقدمة تهيء له الذهن ، وهو فى هذا يحاول
التوفيق بين حكم الذكاء الحى وحكم القانون، لأن المقدمة التى تبين المبادىء التى يعمل
مثل هذا الذكاء بمقتضاها ، والتى يرتكز عليها القانون، هى بمثابة قنطرة تصل ما بين
الاثنين ، وهى أيضاً قنطرة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية من نظرية أفلاطون
السياسية .

ويبين كتاب « السياسى» الذى كتبه حوالى سنة ٣٦٠ البدء الفعلى لهذه المرحلة
الثانية . وهو يحدثنا فى هذا الكتاب أن حكم القانون أصوب وأفضل الأشياء بعد

الحاكم الثانى (٢٩٧ ه) . والحق أنه ما دام الحاكم الثانى لا يمكن العثور عليه ، فلا بد لنا من اللجوء إلى توجيهات مكتوبة (٣٠١ د — ه) . وفى الرسالتين السابعة والثامنة نجد تأكيداً قوياً لسيادة القانون ، كما يبرز أيضاً اقتراح الأوصياء على القانون الذى يتكرر فى كتاب القوانين (٧٥٣ د) ، ونظرية الدستور المختلط(١). وهى النظرية الأساسية فى هذه المحاورة الأخيرة من محاورات أفلاطون . ويمثل كتاب القوانين ذروة هذا التطور التدريجى ، ومع أن أفلاطون ظل معتنقاً للمثل الأعلى كمثل أعلى إلا أنه ينزل من عليائه إلى الوضع العملى ، تاركا دولة العدالة الخالصة « بأوصيائها البالغين حد الكمال » ، ويؤيد دولة القانون بما فيها من أوصياء على القانون . وقد بقى على اعتقاده بأن من أجدى الطرق لدفع عجلة مثل هذه الدولة تعاون حاكم مطلق مع فيلسوف شاب ، إلا أن الدستور العادى الذى يؤيده بعد أن تتحرك عجلة الدولة فهو خليط من الملكية والديموقراطية . ولا نكاد نجانب الصواب إذا اعتقدنا أن المنازعات الدائمة فى سرقسطة وأن تجربته الخاصة عن الذكاء المتوقد لحاكم فعلى قد أوقدتا فى ذهن أفلاطون إيماناً راسخاً بقيمة سيادة قانون اعتبارى لا يتحيز لأحد . وهكذا تكونت نظرية كتاب القوانين تكوناً بطيئاً فى بوتقة التجربة . وعندما بلغ من العمر عتياً وكتب آخر محاوراته بروح من التسامح الرقيق والحزن المشوب بالدعابة (مثلما يصف الناس بأنهم ألعوبة الآلهة) ، نراه يحاول أن يدمج فى نظام واحد تلك الدروس التى تعلمها من تجاربه الخاصة بصقلية فى عامى ٣٦٧ و٣٦١ مع العظات التى استخلصها من التقلبات السياسية فى صقلية ، وهى تقلبات كان هو نفسه وثيق الصلة بها خلال السنوات العاصفة التى انصرمت مابين عامى ٣٥٧ و ٣٥١

---

(١) عندما يتحدث أفلاطون عن الهيئة الثلاثية المذكورة يقترح أنها طريق وسط(٣٠٣د : Via Media ، ويخبرنا بلوتارخ فى وصفه لحياة ديون أن الأخير وضع خطة دستور مختلط يتألف من عناصر ملكية وأرستقراطية وديموقراطية .

غير أن أفلاطون كان فيلسوفاً ، وقد ظلت المشاكل الفلسفية شغله الشاغل حتى في تلك السنوات . ولا يسع المرء إلا الإحساس بأن في عقله صراعاً مستمراً بين الدافع الفلسفي الذي يدفعه نحو الفكر المجرد ، والشعور بأن من واجبه أن يكون على صلة بالحقائق الواقعة (وهو شعور يفهمه كل إنسان مر في مرحلة التلمذة) ، وأن يفعل شيئاً في دنيا العمل(١) . ولقد كان الدافع الفلسفي هو الأعمق على طول الخط ، ولم يتجه إلى الشئون العملية إلا بحافز من شعوره بالواجب . ونراه إبان السنوات المضطربة من أواخر حياته يكتب محاورات ناقدة عن نقاط ميتافيزيقية يختفي فيها تأثير سقراط عليه ، ويبدو فيها منشغلا بمشاكل النقد المنبعث من العقل المجرد أكثر من انشغاله بمشاكل العقل المنصرف إلى العمل. ولكنه لم يتخل مطلقاً عن اعتقاده بأنه قد عثر على أسلوب للحياة ، ولم يتوقف أبداً عن تدريب الناس على اتباعه . كما ظل يحلم بتلك المدينة السماوية ، التي رغم بعدها عن المنال ، إلا أنها سوف تجعل من هذا الأسلوب شيئاً ثابت الدعائم بصفة دائمة ، بحيث يصبح ملكاً مشاعاً بين الناس جميعاً .

أسلوب محاورات أفلاطون :

إن الطابع الذي تتخذه كتابات أفلاطون من أولها إلى آخرها هو طابع المحاورة ، والهدف الذي جعله يفضل هذا الطابع هو نفس الهدف الذي كان يحرك سقراط . ولم يحاول سقراط مطلقاً أن يعلم المعرفة ، بل كان على النقيض من ذلك يقرر أنه لا يملك منها شيئاً . وكانت كل رغبته أن يوقظ الفكر ، فيحفز الناس على أن يخلقوا في أنفسهم روح البحث عن الحقيقة ، وتنطلق منه صدمة كهربية تحركهم في هذا الاتجاه ، بل قل إنه كان يمارس فن القابلات فيساعد على ولادة الفكر . كان يوجه الدعوة إلى ما في عقل

---

(١) قارن الرسالة السابقة ٣٢٨ جـ — د ، والقطعة المعروفة الواردة في الكتاب السادس من « الجمهورية » .

الإنسان نفسه وكله ثقة فى أنه سيلبي دعوته ، وكان يبعث النداء إلى ذكاء الإنسان مؤمناً باستجابته للنداء . كذلك كان حال أفلاطون . كانت كل رغبته أن يعرض الفكر وهو يؤدى عمله ، ويتجنب أن يكون مجرد عارض لما ينتجه الفكر فى شكله النهائى . كان محاضراً ومعلماً كما كان كاتباً ، وعندما كان يجرى قلمه على صفحات ورقه كان يتجه بالطبيعة إلى كتابة تلك الأشياء التى أثارتها مناقشاته مع طلابه فى الأكاديمية . وشأن كل معلم أصيل كان يبغى من وراء تعاليمه أن يدفع الناس إلى التفكير ، وشأن الكاتب كان يشعر بأن أجدى الطرق لإيقاظ الفكر فى قرائه هو أن يجعلهم يتابعون العملية العقلية للمؤلف نفسه . فأى موضوع يمكن أن يناقش فى عقل الفرد بالطريقة نفسها التى يطرح بها على بساط البحث بين حلقة من المتكلمين، هذا يبدى رأيا وذاك يخطئه حتى يصل الجميع إلى الحصيلة الباقية من الحقيقة . والشىء نفسه يحدث فى عقل الإنسان حيث « تلتهم فكرة نيرة أخرى » ، فلا يبقى فى الحلبة أخيراً إلا الحقيقة رافعة راية النصر . والمحاورة هى تلك العملية التى تدور فى عقل الإنسان بعد أن تكتسب صورة مادية وتحتل الشخصيات مكان ما فى العملية العقلية من مراحل مختلفة ، وهى تعبير عن النزعة نفسها ولكنه أسمى وأرفع ذوقاً ، ويبدو لنا بصورة واضحة حتى فى المذكرات المقتضبة لمحاضرات أفلاطون .

وكان من الطبيعى أن يبدأ أفلاطون عند تناوله للمشاكل الأخلاقية بوجهات النظر الأولية للرأى العادى ، فعندما تطرأ على ذهنه شخصية يتمثل فيها أحد هذه الآراء بصورة روائية صادقة ، ويتوفر فى خلقها وتجربتها ما يجعلها صالحة لتجسيمه بطريقة طبيعية فإنه يرفعها إلى خشبة المسرح فتنطلق معبرة عن هذا الرأى . وكثيراً ما يحدث أن مثل هذا الرأى الأولى يمثل أحد المبادىء الخفية التى لا نسمح لها بالظهور فى أحاديثنا أو فى أعمالنا ، وإن كنا رغم ذلك نكن لها بمحض اختيارنا ولاء لا نجرؤ على الإفصاح عنه . كأن نقول لأنفسنا مثلا « اللذة هى كل شىء . تلك هى الحقيقة لو أنى تجرأت على التفكير فيها ، غير أنى يجب ألا أفعل ذلك » ، أو أن نقول : « لو أن الأمور كانت كما يجب أن تكون ، وهى ليست كذلك ، لكان

من الواجب أن آخذ ما تمكننى قوتى من أخذه » . فإذا ما سلطنا الأضواء على هذه المبادىء الخفية وسرنا معها إلى النهاية لوضح لنا أنها تنطوى على نتائج لا يستطيع صاحبها أن يقبلها ، أى أن تمحيصها يبين أنها مستحيلة . وعندئذ نضع مكانها مبادىء الحياة الأخلاقية التى نكن لها احتراماً على غير رغبة منا ولكنه احترام نستطيع إظهاره والإفصاح عنه . وهى رغم كل ذلك مبادىء ، إذا ما وضح لنا كامل معناها ، فإنها تصادف من كياننا كله هوى وقبولا . فإذا ما نظرنا إلى المحاورات الأفلاطونية فى هذا الضوء ، وجدنا أن كلا منها يعتبر تعليماً للناس يبعدهم عن الآراء الزائفة ، وإن كانت للوهلة الأولى موضع رضاهم ، ويعود بهم على مستوى أعلى إلى الإيمان الذى يدفعهم إلى العمل . ولكن ليس الذى يحدث دائماً أن الرأى الشائع لا يكاد يعرض حتى يرفض ، لأن مثل هذا الرأى أجل شأناً من أن يعتبر مجرد انحراف إلى ناحية الخطأ ، فكثيراً ما يصل بحكم الغريزة الصادقة إلى الحقيقة دون أن يرى فعلا تلك الحقيقة التى بلغها .

ولهذا قد يصلح الرأى الشائع أساساً للبحث ، ثم يتطور ويتطهر مرحلة مرحلة حتى يصبح إلماما بالحقيقة الصادقة . فمن الآراء الصائبة مثلا، والجديرة بالاعتبار أيضاً، أن أخلاق المواطنين هى التى تكسب الدولة صفتها . ومن هذا الرأى بدأ أفلاطون جمهوريته (بعد أن صحح الرأى الزائف أن الحق مع القوة). غير أنه توسع فى هذا الرأى طولا وعرضاً ، وأوجد صلة بينه وبين النظريات الفلسفية فطوره وزاده عمقاً حتى انتهى منه إلى تقسيم الدولة تقسيما يقابل تقسيمه للنفس الإنسانية ، ذلك التقسيم الذى يعتبر أحد نظريات أفلاطون الفلسفية التى كانت موضع تفكير سابق منه .

ومن خصائص أسلوب أفلاطون استخدامه القياس . وقد سبق أن رأينا أن استعمال التشبيهات المأخوذة من العالم الطبيعى كان من الأشياء المميزة لمرحلة الانتقال من فلسفة الطبيعة القديمة إلى فلسفة الإنسان الجديدة . ويتميز أسلوب سقراط باحتوائه

على تشبيهات مأخوذة من الفنون بصفة منتظمة ، فقد درج هذا الفيلسوف دائماً على إظهار الحاجة إلى المعرفة والتعلم بضربه مثل الطبيب أو مرشد السفن ، وقد استخدم افلاطون تشبيهات من النوعين . فتشبيهاته المشتقة من الطبيعة أكثرها مأخوذة من عالم الحيوان ، وهو فى الجمهورية كثيراً ما يلجأ إلى تشبيه بالكلب ويتخذه أساساً يبنى عليه حججا هامة ، فهو يتناول طباع كلب الحراسة ويصل إلى نظرية توجب اختيار الأوصياء ، ثم يقارن بين كلب الحراسة وكلبة الحراسة ويقرر بناء على هذه المقارنة أن النساء يجب أن يكن أوصياء كالرجال تماما . وكذلك يأخذ حجة من عملية تهجين الحيوانات يصل منها إلى نظريته الخاصة فى الزواج . وقد لجأ أرسطو أيضا إلى استخدام التشبيهات المأخوذة من الطبيعة فى فصل على الأقل من فصول « السياسة » ، فتراه يأخذ من تشبيه عن الطبيعة ومن مثل عن العلاقة بين الحيوانات والإنسان ما يبرر به الرق كنظام طبيعى ، ويثبت به العلاقة بين العبد وسيده .

غير أن تشبيهات سقراط المستمدة من الفنون هى التى تبرز بوضوح فى كتابات أفلاطون . ففكرة أن الفلسفة فن يجب أن يكون موضوعاً يعلم ، شأنه فى ذلك شأن الطب، وهى الفكرة التى عمل بها السفسطائيون عندما قالوا إنهم صناع السياسة ، والتى اتخذ منها سقراط أساساً للمطالبة بالمعرفة ، هذه الفكرة تسرى فى كل شىء قاله أفلاطون عن هذا الموضوع . ذلك أنه أخذ السياسة على أنها فن ، ونادى بأن المعرفة لازمة فى هذا الفن لزومها فى الفنون الأخرى . وربما كانت هذه الظاهرة هى أبرز الظواهر فى جماع فكره السياسى . ولا شك أن الأساس الذى بنى عليه جمهوريته هو مطالبته بأن الساسة ، شأنهم شأن كل الفنانين ، يجب أن يحذقوا ما يمارسون . وهذه الفكرة نفسها عن السياسة قادت أفلاطون إلى مدى أبعد . فكما أن الفنان يجب أن يكون طليقا من القيود والقواعد فى ممارسته لفنه ، كذلك يجب أن يتحرر السياسى مثالياً من قيود القانون ، ولهذا يؤيد أفلاطون نظرية الحكومة المطلقة . وأخيراً استطاع بقوة هذه الفكرة أن يثبت أن كل حاكم يجب أن يمارس الحكم

من أجل الصالح العام ، ما دام الفنان لا بد له بالضرورة من أن يعمل على تحسين موضوع فنه .

واستخدام التشبيه ليس من الأمور الهينة ، كما أن التشبيهات الزائفة ميسورة . ومن العسير أن ننكر أن أفلاطون لم يستطع دائماً أن يتغلب على هذه الصعوبة . أو أنه كان يقع فى الخطأ أحياناً . فتشبيهاته المستمدة من عالم الحيوان ليس من السهل هضمها ، لأن مثل هذه التشبيهات يمكن استخدامها لإثبات أى شىء بما فى ذلك حق القوة الذى قوضه أفلاطون نفسه فى محاورة جورجياس ، ومع ذلك فهذه التشبيهات لا تثبت شيئا على الإطلاق ، فالإنسان روح ، ولا يمكن أن يستمد من عالم الخليقة الحيوانية ما يصلح قواعد لحياة الروح . وحتى استخدام التشبيهات المأخوذة من الفنون لا يسمو على النقد ، فالسياسى على أية حال ليس كالطبيب ، وإذا كان على الطبيب أن يباشر عمله دون التقيد بالكتاب ، فليس معنى هذا أن على السياسى أن يمارس السياسة دون تنظيم من القانون . ولا شك أن معالجة النفس تتطلب الأخذ باعتبارات غير تلك التى يسترشد بها فى علاج الجسم ، وهى اعتبارات لم يتنبه إلى وجودها أفلاطون بقدر كاف فى مواضع كثيرة كما حدث فى نظريته الخاصة بالعقاب مثلا . ولكن رغم ما يساورنا من شك فى جدوى مناقشة المسائل السياسية وفق تشبيهات مأخوذة من الفنون ، فيجب ألا ننسى الموقف الأساسى لأفلاطون ، فالسياسة فى نظره ليست شبيهة بالفنون ، بل هى فن فعلا ، أى أن السياسة والفن شىء واحد ، ولا مجال للقول إن هناك تشابهاً بينهما .

الفصل السابع

محاورات أفلاطون الأولى

محاورات الجمهورية والسياسة والقوانين هى محاورات أفلاطون العظيمة التى تتناول مشاكل الفكر السياسى ، كتب الأولى فى مستهل حياته ويحتمل أن يكون قد أكملها قرب سنة ٣٨٦ ق . م ، وهى سنة تأسيسه للأكاديمية . أما « السياسى » Politicus فيرجع تاريخها إلى سنة ٣٦٠ تقريباً ، وبعد وفاته فى سنة ٣٤٧ ق . م نشرت محاورة « القوانين » غير أن هناك محاورات أخرى سابقة لتلك المحاورات، ويحتمل أنها كتبت قبل سنة ٣٨٦ . تناول فيها أفلاطون إلى حد كبير مسائل تدخل فى نطاق النظرية السياسية ، وكلها محاورات من النوع السقراطى القح ، وتشتمل على عرض وتأييد لتعاليم سقراط . فمحاورة « الدفاع » ومحاورة « كريتون » تتناولان حياة سقراط وموته، وتثيران مشاكل العلاقة بين الفرد والدولة . أما محاورة « خارميدس » Charmides فإنها تتناول بصفة مباشرة فضيلة ضبط النفس ، كما تعالج محاورة « لاخيس » Laches بالصورة نفسها فضيلة الشجاعة ، وكلتاهما تثير فى نهاية المطاف مسائل أوسع مدى . فمن إحدى النواحى تؤدى فكرة وحدة الفضيلة إلى مسألة العلاقة بين الفضائل المختلفة والفضيلة بمعناها الواسع . ومن ناحية أخرى تؤدى فكرة أن الدولة هى التى تنمى كل الفضائل إلى مسألة العلاقة بين الحياة الأخلاقية والمجتمع السياسى ، ثم بينها وبين « علم السياسة » ، وهى مسألة ناقشها أفلاطون أيضاً بطريقة عابرة فى قطعة من محاورة « يوثيديموس » Euthydemus .

أما محاورة « مينون » Meno فهى تناقش المعرفة والتعليم ، وبالضرورة تناقش طبيعة المعرفة السياسية وإمكان التعليم فى مجال السياسة . كذلك يناقش أفلاطون مشكلة مماثلة فى محاورة « بروتاجوراس » Protagoras . وأخيراً تناول فى محاورة « جورجياس » Gorgias قيمة دراسة الخطابة كتمهيد لحياة السياسة ، وانتهى به الأمر إلى مهاجمة أساس المبدأ الزائف الذى يرتكز عليه تعليم الخطابة وممارستها كما كان يتصوره .

١ ــ محاورتا الدفاع وكريتون :

محاورة الدفاع هى محاولة من أفلاطون لتبرير سقراط . فقد كان هذا الفيلسوف موضع ريبة الديمقراطيين على أساس أنه يرأس عصبة أرستقراطية ، كما اتهم بإفساد الشباب وبعدم إيمانه بآلهة الدولة ، فقدمه متهموه إلى المحاكمة ، وكانت المشكلة التى واجهها فى محاكمته هى مشكلة فتاة تدعى أنتيجونا أصدر كريون قراراً ضدها ، يمنعها بمقتضاه من دفنها جثة أخيها بولينيكس . ماذا يكون موقف سقراط هنا ؟ هل يخضع لإرادة الدولة ، أو يلبى نداء العدالة الذى يتعارض مع إرادة الدولة ؟ هل يوافق على القرار ، بالتزام الصمت وبهذا يكون مطيعاً للقانون ؟ أو يرضى ما يخالج ضميره من شعور بالحق ، برفضه أن يتجنب التحذير والاعتراف العلنى ؟ تلك هى المشكلة التى واجهت الشهداء على مر الزمن ، وقد أجاب عليها سقراط بروح الشهيد . فنفذ مشيئة الله قائلا :

« أدينونى أو برئوا ساحتى ، فلن أتحول عن طريقى » .

وهكذا تحدى القانون باسم شيء أعلى من القانون كما فعل الناس فى كل العصور . غير أن هذا الذى حدث يعتبر جانباً واحداً من المسألة ، أما الجانب الآخر الذى يكمله فقد عرض له أفلاطون فى محاورة كريتون .

ففى هذه المحاورة يفترض أفلاطون أن كريتون يغرى سقراط على الهرب من السجن حيث كان ينتظر الموت جزاء على الإجابة التى أجابها. فإذا هرب فكأنه عصى القانون مرة ثانية، لأن القانون أمره بأن يبقى فى السجن وبأن يموت هناك جزاء على عصيانه الأول . فهل يرتكب الذنب ضد القانون مرتين ؟ وإذا كان قد أرغم على تحدى القانون مرة فى سبيل الضمير ، فإنه لا يستطيع تحديه مرة أخرى فى سبيل حياته . لقد أتى بمحاولته هدم القانون فى الحالة الأولى أمراً خطيراً ، فإذا ما انحنى الآن أمام القانون فإنه بذلك يعترف بما للقانون من حق عليه ، فيرد له اعتباره . وفى تعلّم أفلاطون لهذا الدرس يتخيل حواراً بين قوانين أتينا وبين سقراط . فتبدأ القوانين بسؤال سقراط :

القوانين : أتتخيل أن الدولة تستطيع البقاء إذا ما خضعت قرارات قوانينها لإرادة الأفراد ؟

سقراط : ولكن قرار القانون فى حالتى كان ظالماً .

القوانين : إن للقانون عليك رغم هذا حقاً مزدوجاً يوجب عليك الطاعة .

ثم يبدأ أفلاطون بعد ذلك عرضاً لطبيعة هذا الحق المزدوج .

فالقانون ، أول كل شىء ، يعتبر منظماً لعملية الزواج وتربية الأبناء (ويعترف سقراط أنه لا يعترض على عمل القانون من هذه الناحية) .

وعلى هذا الأساس يكون القانون أباً حقيقياً لكل مواطن(١) ، وبحكم هذا القانون يكتسب المواطن حق المواطنة منذ ولادته . ثم إن القانون هو الذى يفرض

(١) قارن رسالة أفلاطون التاسعة (١٣٥٨) حيث يقول :

« لا يولد أي منا لنفسه فقط فإن للبلد الذى نعيش فيه نصيباً فى كياننا ، شأنها فى ذلك شأن الوالدين والأصدقاء » .

عليه أن يتعلم طريقة استخدام هذه المواطنة ، وبفضل رعاية القانون يكون المواطن كما هو ، ولهذا السبب يفرض على المواطن طاعة القانون كما يفرض على الطفل أن يطيع والديه .

والقانون هو الذى صنع سقراط ، ولم يكن سقراط من صنع نفسه ، فهل يعادى سقراط صانعه ؟ .

ومع أن هذه الفكرة قد صيغت فى قالب يونانى إلا أنها فكرة صادقة على مر الدهور . فنحن جميعاً وليدو مؤثرات عدة شكلت أخلاقنا وأكسبتنا ما لدينا من سلطات كالمدرسة والكنيسة والدولة ، ولا جدال فى أننا مدينون بالفضل لتلك الهبات التى نحظى بها . وقد يكون من واجبنا أن نرفضها فنفعل ذلك باسم شىء أسمى مرتبة. غير أن من واجبنا أيضاً أن نكن لها احتراماً — ولزاماً علينا أن نزداد إحساساً بهذا الدين وحرصاً على رده إذا ما اجتمعت كل تلك المؤثرات فى مؤثر واحد كما كانت الحال مع اليونان ، وإذا ما رفعت كلها صوتاً واحداً تطلب هذا العرفان كما فعلت مع أفلاطون .

غير أن أفلاطون كان يحس بأن للقانون على الفرد حقاً آخر .

فإذا كان وهو طفل يلتزم بأن يرد للقانون فضل ما سوف يكتسبه من تدريب فى شبابه ألا يتضمن هذا التزامه بطاعة القوانين عند بلوغه طور الرجولة ؟(١). والقانون يمنحه حرية الهجرة ، فإذا ما فضل البقاء فى بلده ، وكان فى سن يقدر فيها ما يفرضه عليه البقاء من التزامات ، فهو فى ذلك يصبح طرفاً فى اتفاق ملزم، وإن لم يكن مكتوبا ،

---

(١) عندما كان يسجل الولد الأثينى فى سجل المواطنين كان يقسم اليمين التالى : « أقسم بأن أطيع وأنفذ القوانين القائمة والتى يسنها الشعب فى المستقبل » . الحكام .(فريمان ، مدارس هيلاس ، ص ٢١١) .

يفرض عليه الوفاء بهذه الالتزامات[1] . ولا توجد هنا فكرة أن الدولة تقوم فى الأصل على تعاقد بين الأفراد ، وترتكز حقوقها على تنازل أقر به هؤلاء الأفراد فى العقد . بل إن الأمر على النقيض من ذلك ، فقد رأينا أن العلاقة بين الدولة والفرد فى نظر أفلاطون ليست علاقة بين طرفين متعاقدين ، بل هى علاقة بين الوالد وابنه . كان السفسطائيون هم « التعاقديين » ، وكان أفلاطون عدواً لآرائهم عن اقتناع بذلك ، ويوضح فى جلاء تلك الصلة الحتمية التى تربط الإنسان بالإنسان فى الدولة ، وما ينتج عن ذلك من حق أعلى للدولة على أعضائها . ويقصد أفلاطون بذلك أن كل إنسان اعتبر نفسه عضواً فى دولة ، فإن هذا الاعتبار يتضمن فعلا ، إن لم يكن قولا أو صراحة، أنه أصبح مساهما فى التزامات هذه العضوية . وكما أن الفرد قد طالب بحقوق اعترفت له الدولة بها ، فهو أيضاً قد أقر بواجبات معينة لابد له من الوفاء بها . هذا ما تعنيه عضوية الدولة ، بل ما تعنيه عضوية أية جماعة ، إذ لا يستطيع إنسان أن ينتمى حتى إلى مجتمع المناظرة دون أن يضطلع بالتزامات الاشتراك فى هذا المجتمع ويراعى السلوك المهذب ، وكلها نتائج تترتب على ماله من حق إلقاء أى حديث أو الاستماع إلى ما يلقى من كلمات . وكونه لا يتخلى عن عضويته إنما يقوم دليلا على تسليمه بتلك الالتزامات . هذه هى حجة أفلاطون . ولهذا فإن النقطة الأساسية فى محاورتى الدفاع وكريتون هى : « كن مطيعاً للقانون وافعل ذلك بروح مرحة ما دامت المسألة تتعلق بمصلحة مادية ، وإلا كنت ابناً عاقاً وشريكا خائناً . ولك أن تعصى القانون فى حالة واحدة ، وإن كان هذا على مضض منك ، وذلك عندما يكون الأمر خاصاً بمسألة روحية عليا » . وهذا هو النقيض تماماً من رأى

(١) قارن هذا بحجة المؤيدين الحديثين لنظرية العقد الاجتماعى كما أوردها هيوم . « إن معيشة الفرد تحت حكم أمير مع استطاعته ، إذا شاء ، أن يرحل ، إنما تعنى أن يعترف صراحة بسلطان الأمير ويلزم بطاعته » .

هوبز الذى يقول إن الإنسان ملزم بالخضوع فيما يختص بمسائل الضمير ، وليس من حقه أن يثور إلا لإنقاذ حياته[١] .

٢ ـ محاورات خارميديس ويوثيديمس ولاخيس :

فى محاورتى الدفاع وكريتون كتب افلاطون عن موت سقراط ، ولكنه فى محاورتى خارميديس ، ولاخيس ، وإلى حد ما فى محاورة يوثيديمس قد تناول حياته وتعليمه موضحاً الأساليب التى حاول بها بث هذه التعاليم فى نفوس غيره . وتشتمل محاورة خارميديس على مناقشة لطبيعة الاعتدال أو ضبط النفس . وهى مناقشة على الطريقة السقراطية الصحيحة تتبع الأسلوب الاستنباطى دون الأسلوب الإلقائى ، وتهدف إلى استمالة الفكر لا إلى اقتراح حل للمشاكل التى يواجهها . ويجدر بنا أن نلاحظ هنا واحداً من التعاريف الكثيرة التى اقترحت خلال المحاورة لفضيلة ضبط النفس لأنه يمهد لما ورد فى الجمهورية من تعريف للعدالة والنزاهة . فقد عرف « بعضهم » ضبط النفس « بأن يعمل المرء تلك الأشياء التى تخصه هو » (١٦١ب) وقد رفض هذا التعريف ، بل لم يطرح للمناقشة فعلا . فبدلا من أن يفهم بمعناه الواضح ، وهو أن يقتصر الناس على عمل ما يدخل فى نطاق قدرتهم ومركزهم ، فقد تناول التحريف إلى المعنى العكسى ، وفسر بمعنى أن كل إنسان يجب أن يفعل كل شىء لنفسه فيصنع ملابسه وأحذيته الخاصة وكل شىء يحتاج إليه (١٦١هـ) . وإذا أخذنا بهذا المعنى فإننا نستطيع أن ننسب فضيلة الاعتدال إلى رعاة المرتفعات الذين تحدث عنهم آدم سمث فى كتابه « ثروة الأمم » ، والذين كانوا يجهلون كل شىء عن تقسيم العمل . وهنا يعترض أفلاطون على الفور قائلا إن الدولة المعتدلة التى يجب

---

(١) انظر مؤلف جرين . Princ. of Pol. Oblig. فقرات ١٣٧ — ١٤٧ — حيث يتناول فلسفة المقاومة .

أن تكون بحكم اعتدالها دولة منظمة ، لايمكن أن تتألف من رعاة المرتفعات (١٦٢ ا) . ورغم استبعاد هذا التعريف فإنه يعود مرة ثانية خلال المحاورة فى قالب آخر عند مناقشة تعريف آخر ليكون بديلا منه . فاقترح أن يعرف ضبط النفس بأنه « معرفة النفس » (١٦٥ ب) . وهنا يتحدث أفلاطون بلسان سقراط قائلا إن ضبط النفس إذا كان من نوع المعرفة فيجب أن يكون معرفة بموضوع معين شأنه فى ذلك شأن سائر أنواع المعرفة . فما هو ذلك الموضوع ؟ ويجيب واضع التعريف أنه يتألف من ثلاثة وجوه . فضبط النفس معرفة بماهية ضبط النفس ذاته ، ومعرفة بكل فروع المعرفة الأخرى ، وهى المعرفة التى تمكن صاحبها من استخدام تلك الفروع الأخرى فى اعتدال .

وأخيراً فإن ضبط النفس هو معرفة بالفرق بين الجهل والعلم تمكن صاحبها من تبين حدود علمه (١٦٦ هـ — ١٧٦ ا) . وهذه الإجابة تشتمل على عناصر سقراطية أصيلة وأفلاطونية قحة . ذلك أن المعرفة الوحيدة التى كان سقراط يسلم بامتلاكها هى معرفته بجهله . كما أن أفلاطون نفسه فى محاورة يوثيديمس فى محاورة السياسى يقترح أنه يجب أن يكون هناك معرفة عليا تتحكم فى استخدام وتطبيق كل فروع المعرفة الأخرى ، ويقرر أن هذه المعرفة العليا هى فن السياسة أو « العلم السياسى » . ومع هذا فإن أفلاطون فى محاورة خارميديس يبدى شكا فى إمكان وجود مثل هذه المعرفة الشاسعة الجامعة بل وفى جدواها أيضاً . فهى فى المقام الأول تكاد تكون مستحيلة لأنها لابد أن تكون معرفة بموضوع محدد ومتصل بها ، والموضعات الثلاثة المقترحة قلما يتوافر فيها هذا الشرط . ولو أن مثل هذه المعرفة كانت ممكنة لبدى لنا من أول وهلة أنها عظيمة النفع . فلو استطاع الناس مثلا معرفة الفرق بين العلم والجهل فى أنفسهم وفى غيرهم ، فإنهم يجدون فى هذه المعرفة نبراساً يهتدون به فى طريق الحياة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لمن يشرفون على حياتهم ، دون خشية الخطأ . ذلك أنهم لايحاولون عمل شىء يعلمون أنهم جهلة به ، بل يتركون ذلك دائماً لأصحاب الدراية به ، كما أنهم لا يسمحون لمن

يشرفون عليهم بأن يفعلوا شيئاً يجهلونه ويعجزون عن إتقانه . ولهذا فإنهم بهذا المسلك يقيمون حياة كاملة خالية من الأخطاء .

فالمنزل الذى يتوخى سكانه الاعتدال على هذا النحو يعتبر منزلا أجاد شاغلوه السكنى ، والمدينة التى تحكم باعتدال تعتبر مدينة ذات حكم صالح . فإذا ماتخلص الناس من الخطأ واهتدوا بالصواب فى كل أعمالهم فإنهم يتمتعون بعيشة طيبة وعندئذ يشعرون بالسعادة (١٧٤ هـ — ١٧٥ ا) . هكذا يبدو لنا الوضع على أية حال . ومع ذلك فقد يكون من الصواب أيضا أن مثل هذه المعرفة ، إلى جانب أنها مستحيلة ، فإنها أيضا غير نافعة ، فإن التحكم الكامل فى الحياة بوساطة معرفة كاملة الوعى بنفسها وبحدودها الخاصة ، قد لا يحقق السعادة ، فتقسيم العمل الكامل ، وقصر عمل كل إنسان على ذلك النوع الذى يناسب كفايته الخاصة ، قد لا يقرب الدولة إلى الكمال . وربما كانت المعرفة الوحيدة التى تبعث السعادة هى معرفة الخير والشر (١٧٤ ب) ، وربما كان هذا النوع من المعرفة هو الذى يسمى ضبط النفس . ومن الجائز أيضا أنه حتى هذه المعرفة لا تكون نافعة إذا كان المقصود بذلك أنها تنتج منفعة محددة ، فإذا كان هو معنى ضبط النفس ، فإنه يكون عديم النفع (١٧٤ هـ — ١٧٥ ا) ، هكذا يقول أفلاطون .

ومن الواجب ألا يحجب عنا الأسلوب الاستنباطى لمحاورة خارميديس ، ولا النتيجة التى إنتهت إليها ، ماورد فيها من اقتراحات ، وهى اقتراحات أخذ بها أفلاطون فى الجمهورية وذهب بها إلى مدى أبعد ؛ وقد تكرر ورود أحد هذه الاقتراحات فى محاورة يوثيديمس (٢٨٨ — ٢٩٢ هـ) فى شىء من الإفاضة ، وهو الاقتراح الذى يتناول ذلك الفن الأسمى أو تلك المعرفة العليا التى تتحكم فى سائر الفنون أو كل فروع المعرفة الأخرى . فيقول أفلاطون إنه لاقيمة لأية معرفة إلا إذا عرفنا الهدف الذى نستخدم تلك المعرفة فى الوصول إليه . وحتى إذا توافر لأحد الناس من

المعرفة ما يمكنه من تحقيق الخلود ، فإنه لن يفيد من ذلك شيئاً إلا إذا عرف طريقة الانتفاع بهذا الخلود . وعلى ذلك فإن الإلمام بكيفية الإفادة من أى فرع من فروع المعرفة هو المعرفة العليا التى لا يمكن الاستغناء عنها فى الحياة الإنسانية . فالطبيب مثلا يعرف طريقة الشفاء ، ولكنه فى حاجة إلى مزيد من المعرفة يعينه على توجيه فنه إلى الناحية التى يجب عليه أن يستخدمه فيها ، وهو يشفى الرجل العادل والرجل الظالم على السواء ، ومع ذلك فإن من الأفضل والأجدى أن يموت الظالم لا أن يشفى فيبقى على قيد الحياة (لاخيس ، ١٩٥ ج — د) . وفروع المعرفة الأخرى لا تعدو أن تكون خداماً ، لا فائدة منها إلا إذا كانت تحت إشراف المعرفة العليا التى يجب عند توافرها أن تقرر الهدف من استخدام هذه الفروع كلها ، وتحدد فى ضوئه مدى استخدامها والمناسبات التى تستخدم فيها . هذه المعرفة العليا ليست الخطابة ، وليست فن الرجل البرلمانى ، فصاحب القدرة على تأليف الخطب فى مقدوره أن يلقى خطاباً يأسر به أسماع جمعية أو محكمة شعبية ، ولكنه يجهل كالطبيب تماماً تلك الفائدة التى يجب عليه أن يحققها من فنه هذا ، وكذلك الأهداف التى يجب أن يصل إليها ، والأوقات والمناسبات التى يجب أن يمارس فيها هذا الفن (يوثديموس ٢٨٩ — ٢٩٠ ا) وهذه المعرفة العليا ليست أيضاً إلماماً بفن الحرب[١]. فالقائد المظفر قد يغزو مدينة أو يهزم جيشاً ، ولكن عليه عندئذ أن يترك للسياسى أن يستفيد من هذا النصر الذى ليس فى قدرته هو الانتفاع فيه . ويبدو من كل هذا كما لو أن الفن الأعلى هو فن رجل السياسة ، وأنه الفن الذى يضع الأمور فى نصابها فى كل دولة ، يجلس صاحبه فى مؤخرة السفينة ممسكا بدفتها وموجهاً إياها دائماً بحيث ينتشر حكمه فى كل مكان

---

(١) هذا التفريق بين الفن الأعلى وفن الخطيب أو القائد يشبه التفريق الذى ورد فى محاورة « السياسى » بين السياسى من ناحية ، وبين الخطيب أو القائد أو القاضى من ناحية أخرى .

ويجعل كل شيء يؤدى الفائدة المخصص لأدائها (٢٩١ د) . ومهما كان من أمر هذا الوضع فهناك شيء لا مراء فيه وهو أن هذه المعرفة العليا ، شأنها شأن أى فرع من فروع المعرفة يجب أن تنتهى إلى نتيجة ، فالطبيب يهب الصحة والفلاح ينتج الطعام . فما الذى ينتجه أصحاب المعرفة العليا ؟ لا بد أن ينتجوا الثراء والحرية والاتساق . غير أن كل هذه الأشياء ليست حسنة أو سيئة ، فهى فى حد ذاتها وسط بين الاثنين ، والأمر يتوقف على ما تستخدم فيه من أغراض (٢٩٢ ج) ، والذى يجب أن ينتجه رجال السياسة فوق كل شيء — وهذا شيء لا يمكن أن يقال عنه إنه وسط بين الحسن والسيء — فهو المعرفة ، ذلك الخير الحقيقى الذى يضفى على الناس السعادة ، ولكن هل يجب عليهم أن ينشروا المعرفة بين الجميع ؟ وهل يجب أن تكون هذه المعرفة معرفة بكل شيء ؟ أو أن من واجبهم أن ينشروا المعرفة بين البعض ، وأن هذه يجب أن تقتصر على شيء واحد ؟

وهنا ينتهى النقاش مرة أخرى كما حدث فى محاورة خارميديس عند وقفة تترك القارىء فى حالة من الشك ، غير أن الاقتراح الذى يرد فيه لا يتجرد من أهميته رغم كل هذا ، بل إننا لنلمح أفلاطون يقترب شيئاً فشيئاً من فكرة الدولة التى تهيمن عليها المعرفة الكاملة ، وهى معرفة الهدف النهائى الذى يجب أن يحققه كل نشاط إنسانى — الدولة التى تنتقل فيها هذه المعرفة من أصحابها رجال السياسة إلى غيرهم ممن يكونون على شاكلتهم — وفى كلمة موجزة ، الدولة التى يحكمها ملوك فلاسفة فى ضوء فكرة الخير ، كما يصر على ذلك أفلاطون فى جمهوريته .

أما محاورة لاخيس وهى التى تتناول طبيعة الشجاعة وتخلص إلى نظرية وحدة كل الفضائل ، فإنها تشير إلى نتيجة مماثلة للسابقة . وتبدأ المحاورة بنقاش بين ابنين

لرجلين شهيرين من رجال السياسة هما أرستيديس «العادل» وثوكديديس بن مليسياس ، حول تعليم أبنائهما — ويشكو الطرفان من أن تعليمهما لم يكن موضع اهتمام من والديهما ، (كان أفلاطون مغرماً بالإشارة إلى أن رجال السياسة الأثينيين كانوا فاشلين دائماً فى تدريب أبنائهم بطرقهم الخاصة) ويذكران أن القلق يساورهما على تعليم أولادهما وخاصة من ناحية التدريبات العسكرية ، وعند هذه النقطة يبدأ النقاش حول طبيعة فضيلة الشجاعة ، وهى التى يهدف كل تعليم حربى إلى بثها فى الدارسين . هذه الفضيلة لا يمكن أن تكون قوة التحمل العمياء التى تواجه الأخطار فى جهل ولا تدرى ما إذا كان الغرض الذى تخدمه يبرر الأخطار التى تتعرض لها ، بل لا بد أن تكون فضيلة مبصرة قائمة على المعرفة (١٩٥ ا) . وعلى هذا يكون تعريف الشجاعة أنها العلم بما يجب وبما لا يجب أن نخشاه سواء كان ذلك فى حالة الحرب أو فى غيرها من الأحوال . الشجاعة إذن ليست عادة حيوانية مشتركة ، بل هى صفة تتحلى بها قلة من الناس ، لأن قلة من الناس فقط هى التى تستطيع الوصول إلى المعرفة التى تعتبر شرطاً للشجاعة (١٩٦ هـ) . وفى خلال هذا الحوار نرى تلك المعرفة التى تسمو إلى مستوى أعلى ، ذلك أن الشجاعة تتضمن قدرة الحكم على الخير والشر ، سواء كان الزمن الذى يحدثان فيه هو الماضى أو الحاضر أو المستقبل . فالرجل الشجاع ، بفضل ما له من معرفة دائمة ، يجب أن يكون بصيراً بالشرور التى يخشاها وبالخير الذى لا يخشاه . فإذا كان الأمر هكذا فإن الشجاعة لا تكون جزءاً من الفضيلة بقدر ما تكون جماع الفضيلة (١٩٩ هـ) . ذلك أن الفضيلة وحدة ، فإذا ما امتلك المرء فضيلة واحدة امتلاكاً كاملا بفضل معرفة سديدة ، أصبح حائزاً للفضائل كلها لأن تلك المعرفة السديدة هى المعرفة الكاملة التى تحقق الفضيلة الكاملة ، وعلى هذا فإن الحوار ، من إحدى النواحى ، لا ينتهى إلى شىء لأنه لم يكشف عن العلامة المميزة للشجاعة ، غير أنه من ناحية أخرى ينتهى إلى الكثير لأن النقاش يصل إلى نتيجة أن الفضيلة وحدة ، وهى نتيجة تتفق مع فكرة المعرفة العليا التى جاءت فى محاورة يوثيديمس ، فإن من

عتلك الفضيلة والمعرفة العليا المقترنة بها إنما يكون صاحب المعرفة العليا التى تهدى الدولة إلى الطريق القويم (١) .

محاورات مينون وبروتاجوراس وجورجياس :

تشتمل المجموعة الثالثة والأخيرة من محاورات أفلاطون الأولى على محاورات مينون وبروتاجوراس وجورجياس . وبينما تمثل المجموعة التى تناولناها قبل هذا الناحية الإيجابية من تعاليم سقراط ، فإن المجموعة التى نحن بصددها تمثل الناحية السلبية النقدية(٢) .

والمحاورات الثلاث التى تتألف منها هذه المجموعةموجهة كلها إلى دول قائمة فعلا وإلى السير الواقعى للأمور فيها . والغرض منها جميعاً أن تفسر المبادىء التى تقوم عليها مجريات الأمور هذه.. عن وعى بها أو عن غيروعى . لإثبات نواحى قصورها ولإظهار ضرورة المعرفة الحقيقية الأصلية اللازمة لأى عمل صائب سليم . ولهذا يطبق أفلاطون النظرية السقراطية على الحياة الواقعية . وبينما يخلص من هذا التطبيق

---

(١) يبدو أن الحجة الواردة فى محاورة خارميديس تفرق بين معرفة الخير والشر وبين هذه المعرفة العليا ، غير أن هذا التفريق لا يقصد به أن يدل على وجود اختلاف بينهما .

(٢) من وجهة النظر هذه تبين الناحية الانشائية من الجمهورية وهى نظرية العدالة وتأكيد سيادة الفلسفة . أما المحاورات التى تحمل أسماء خارميديس ولاخيس ويوثيديموس فإنها تقابل الناحية النقدية للجمهورية وتحليلها للدول القائمة وعيوبها ، وتساعدنا هذه المحاورات التى تحمل أسماء مينون وبروتاجورس وجورجياس كالأجزاء الأخيرة من الجمهورية على فهم الكيفية التى وصل بها أفلاطون إلى إقامة دولة مثالية لأنها تبين الظروف الفعلية التى أقيمت هذه الدولة لإصلاحها .

كما سنرى ، إلى تبرير جزئى للحياة الواقعية ، فإنه يصل فى محاورة جورجياس وبنسبة أقل فى المحاورتين الثانيتين إلى إدانة الحياة الواقعية وتبرير النظرية السقراطية .

ويقرر أفلاطون فى هذه المحاورات أن هـذه النظرية لاتتفق مع الدول بوضعها القائم . فإذا كانت الدولة بوضعها القائم تستطيع الحكم بالموت على الرجل الذى لم يفعل أكثر من أنه كان ينادى بضرورة سيادة المعرفة العلمية ، فإنها بالأحرى لن تسمح بتحقيق هذه التعاليم من الناحية الفعلية . ثم يستنتج أفلاطون من هذا ، شيئاً فشيئاً ، أن إصلاح الدولة إصلاحاً حاسماً هو الشرط السابق لأية محاولة تهدف إلى تولية الفلسفة عرش الحكم . ومن واجب المرء ألا يكتفى بالدعوة إلى سيادة الحكمة ، بل من واجبه أن يسعى إلى تمهيد طريق فسيح لمجيئها وتحقيق الشروط اللازمة لحكمها . وهذا يعنى إقامة دولة مثالية لها من النظام ما يمكن المعرفة من احتلال مكانها اللائق بها . وهذا يعنى شيئاً متناقضاً هو إقامة يوتوبيا ، أو مدينة لاوجود لها ، حيث تستطيع المعرفة أن تجد مكاناً تقيم فيه . فإذا عجزنا عن ذلك فليس لنا إلا العودة فى حالة من التشاؤم إلى الدولة بوضعها الراهن والاعتراف بأنه لايوجد مكان لسيادة المعرفة . وعلينا فى هذه الحالة أن نسلم بأن سقراط إنما كان يدعو إلى المستحيل .

ولا يصل أفلاطون إلى هذه النتيجة الكاملة إلا فى الجمهورية ، فهو حتى الآن لايهتم إلا بتأييد تعاليم سقراط ضد مجريات الحياة الواقعية . لقد كان سقراط داعية إلى سيادة المعرفة الحقيقية أو قل المعرفة العليا ، فلماذا إذن يحقق الناس من النجاح ما يحققون فعلا دون هـذه المعرفة ؟ وهل تلك المعرفة من طبيعة تجعلها صالحة لأن تكون موضوعاً للتعليم فيسهل انتقالها من واحد إلى آخر ؟ إن تبرير موقف سقراط يتطلب الإجابة عن هذه الأسئلة ، وقد حاول أفلاطون أن يفعل ذلك فى محاورة مينون ، حيث يناقش الفضيلة السياسية أو الصفة التى يتحلى بها رجل السياسة الفاضل ؛ وهنا نجد تسليماً من أفلاطون بأن التجربة تثبت أن الساسة الصالحين لاينقلون

صفاتهم إلى أبنائهم أو خلفهم ، غير أنهم لو استطاعوا ذلك لفعلوا . وعلى هذا يبدو لأول وهلة أن سقراط كان يدعو إلى المستحيل ، وأنه لايوجد تعليم يستطيع تكوين السياسى الصالح . غير أن الواقع غير ذلك ، فالسبب الذى يجعل الساسة الفضلاء عاجزين عن نقل المعرفة بفن السياسة ليس أن هذا الفن غير قابل للانتقال ، بل السبب أن هؤلاء الساسة ليس لديهم من المعرفة ماينقلون . وبدلا من أن يكونوا ذوى معرفة منطقية مقترنة بمبدأ يستطيعون فى ضوئه أن يجعلوا منها شيئاً واضحاً يمكن تعليمه ، فإنهم لا يملكون أكثر من لباقة غريزية أو إحساس غريزى بالشىء الأحسن يهديهم إلى الطريق السليم، وإن كانت عيونهم لاترى الحقيقة(١). ومثل هذا « الرأى الصائب » الغريزى « الذى يشبه فى مجال السياسة معرفة الغيب فى مجال الدين » قد يذهب بالناس بعيداً جداً ، ورغم أنهم لايملكون من الفهم إلا « أنهم ملهمون وذوو ملكات » فإنهم قد يقولون ويفعلون الكثير من صنوف النبل . (٩٩ ج ـ د) إلا أن الرأى الصائب غير قابل للانتقال ، فالمرء لايستطيع تعليم غريزة من الغرائز ، كما أن عيبه الأكبر من هذا أنه قد يخون صاحبه فى لحظة حرجة ، وليس هناك مايضمن استجابته لكل مشكلة جديدة ، لأنه إذا اختلفت الظروف قد يصبح عديم النفع إطلاقاً مادام بالضرورة مقترناً بالتعود والمران البحت . فلا شك إذن أن المعرفة المنطقية التى تستنير بمبدأ من المبادىء هى وحدها التى تفى بكل مطلب من مطالب الحياة وتسيطر عليه . وهذه المعرفة إذا ماتوحدت وأصبح لها أسلوبها ، يمكن أن تكون موضوعاً للتعليم يستطيع جيل أن ينقله إلى الجيل الذى يليه . وتبين محاورة مينون كيف أن أفلاطون كان يشعر شعوراً قوياً بالميزتين العظيمتين للمعرفة العلمية ، الميزة الأولى أنها تستطيع مقابلة كل ظرف

---

(١) هذه هى نظرية سقراط عن المعرفتين ، فالمعرفة الأقل (أو الرأى الصائب) تشبه التماثيل التى يصنعها دايدالوس ، تنهار إذا لم يحكم تثبيتها . والرأى الصائب يزول أيضا إذا لم يرتبط بمبدأ أو سبب . فإذا تم هذا لايظل مجرد رأى بل يصبح معرفة حقيقية (مينون ، ٩٧ د ـ ١٩٨) .

طارئ ، والثانية أنها قابلة للانتقال بصفة مستمرة . فإذا ما درب الساسة تدريباً علمياً أصبحوا فى غير حاجة إلى الاعتماد على وحى الساعة ، وبطل اعتماد الدول على فرصة تهيء لها سياسياً ملهماً فى كل أزمة تواجهها . والتدريب كفيل بأن يكسب الساسة إلهاماً مستمراً ، ويزود الدولة بأسرة حاكمة دائمة من الملوك الفلاسفة بدلاً من « رؤساء من الشعب » يجيئون من آن إلى آخر . هذه الأفكار وأمثالها هى التى دفعت أفلاطون إلى كل نظام التدريب الذى نادى به فى الجمهورية والذى مارسه فعلا فى الأكاديمية . ومحاورة مينون تصور مقدماً هذا التدريب ، وتظهر أفلاطون وهو يتلمس طريقاً يخرج الحياة من نطاق الصدفة المقترنة بالغريزة ويدخلها فى مجال الفن المقترن بالمعرفة .

وينطبق القول نفسه على محاورة بروتاجوراس ، وفيها يظهر سقراط وبروتاجوراس السفسطائى وهما يؤيدان الوضع الذى أشير إليه فى المحاورة السابقة ، وبينما يدفع سقراط خلال المحاورة إلى تخطى بروتاجوراس إلا أننا نجده فى نهاية الأمر يعود إلى رأيه على مستوى أعلى . ويبدأ الحوار بأن يقرر بروتاجوراس بأنه كسفسطائى أو معلم إنما يعلم فن السياسة ، وأن هذا التعليم كان من شأنه أن جعل الناس مواطنين صالحين « فى مقدورهم التحدث والعمل على أحسن وجه فى مجال شئون الدولة (٣١٩ ا) » ، فينبرى له سقراط قائلا إن له اعتراضين على إمكان أى تعليم فى مثل هذا الوضوع ، أولهما أن موضوعاً كبناء السفن مثلا ، لايستطيع أى إنسان أن يتناوله فى الجمعية الوطنية أن يجد آذاناً صاغية إلا إذا كان ملماً به إلماماً فنياً . أما فى شئون الدولة فما من متكلم فيه إلا ويجد الناس مقبلين عليه بصورة تدل على عدم وجود معرفه فنية بفن السياسة . وثانيهما هو تلك الصعوبة القديمة التى أظهرتها التجربة فى أثينا وهى أن الساسة يعجزون عن نقل حكمتهم إلى أبنائهم . وعندئذ يدلى بروتاجوراس بحديث مستفيض يجيب فيه على الصعوبات التى أثارها سقراط . ويرتكز حديثه هذا على الافتراض الذى يقوم عليه كل تفكير أفلاطون

وأرسطو ، وهو أن الفن السياسى ، أو صفة التصرف السليم فى الدولة هى نفسها الفضيلة أو صفة التصرف السليم بوجه عام . وفى رأى بروتاجوراس أن الفن السياسى بهذا المعنى المتسع يختلف عن الفنون الخاصة الأخرى فى أنه ليس صفة يختص بها بعض الأفراد دون غيرهم ، بل هو قدرة طبيعية فى الناس جميعاً ، وقد أوضح اعتقاده هذا فى قصة أشبه بالخرافة تمثل فكرته الحقيقية عن أصل الدولة فهو يعتقد أن الناس نشأوا أول مانشأوا فى حالة بدائية طبيعية ، وأن الارتباط السياسى بينهم كان الباعث عليه دينياً . وفى هذه الحالة الطبيعية كان الناس رغم امتلاكهم لفنون الحياة مفتقرين للفن السياسى ، ورغم أنهم كانوا ذوى دين ولغة ، إلا أنهم كادوا يقعون فريسة للوحوش نظراً لافتقارهم إلى الرابطة السياسية ،(١) فدفعهم حب البقاء نحو المعيشة فى المدن . غير أن انعدام الفن السياسى لديهم ترتب عليه قيام نزاع داخلى بينهم جعلهم يدمرون المدن التى كانوا يعيشون فيها وأخيراً خف الإله زيوس لإنقاذهم « فبعث لهم هرميس يحمل رسالة العدالة والاحترام لتكون مبادئ للنظام فى المدن وروابط للصداقة والتوفيق (٣٢٢ ج) ورغم أن الفنون كان كل منها قاصراً على فئة قليلة محظوظة ، فقد وهب الإله زيوس فن العدالة السياسى للجميع ، نظراً لأن كافة الناس يجب أن يشتركوا فيه إذا أريد لمدنهم أن تبقى وتزدهر . وعلى هذا الأساس ترى الأتينيين فى جمعيتهم يستمعون لكل متحدث سواء أكان سباكا أم خياطاً فى شئون الدولة .

وفى هذه القصة الخرافية تتجلى حقيقة عميقة ، إذ أن مجرد تجمعات من الناس لاتكون دولة ، كما أن الوحدة المصطنعة التى تستند إلى قوانين مصطنعة لاتكاد تتكون حتى تنفصم عراها . أما الشىء الذى نحتاج إليه فهو نسمة الحياة التى تجيء

---

(١) يتحدث أفلاطون مرة ثانية عن الإنسان القديم ذاكراً أن الوحوش كادت تقضى عليه (رجل السياسة ٢٧٤ ب) . وكذلك يتحدث لوكريتيس فى قطعة جميلة عن حياة الإنسان البدائى قائلا إن الوحوش كادت أن تفترسه .

من العلياء ، هو العقلية المشتركة التى تسعى إلى تحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . وبفضل هذه العقلية المشتركة وحدها يصبح للدولة وجود حقيق حيوى .. ثم يتابع بروتاجوراس حجته ويصل بالبداهة إلى حقائق أخرى ، فيقول لسامعيه إن العقاب هو دليل إيجابى على أن هذه الفضيلة أو الفن السياسى الذى هو نسمة الحياة بالنسبة للدولة يمكن نشره وتعليمه ، لأن العقاب ليس هو ذلك « الغضب الطائش الذى يتميز به الحيوان » (٣٢٤ ب)، أو هو رد على ما ارتكب من خطأ ، بل هو إجراء ينصرف إلى المستقبل ويهدف إلى منع المجرم من ارتكاب الذنب مرة أخرى[١] . ثم إن إمكان تعليم الفضيلة لايدل عليه فقط إجراء وقائى كالعقوبة ، بل إنه واضح كل الوضوح بطريقة إيجابية فى النظام التعليمى للدولة . ذلك أن هذا النظام يهيء للشباب سبل الإفادة من روائع الشعر بما فيها من عظات وما ترويه من سير عظماء الرجال القدامى مما يحفزهم على التقليد ومحاولة السبق . وهناك الموسيقى وما فيها من توافق وانسجام ينعكس أثرها على النفس فتصبح هى الأخرى فى حالة اتزان واتساق ، وهناك الألعاب الرياضية التى تجعل من الجسم خادماً لائقاً لعقل فاضل . أما الرجال فلهم جماع القوانين التى يسترشدون بها فى سلوكهم لابطريق الضغط فحسب بل بالتوجيه الإيجابى . ثم يتسائل بروتاجوراس عما إذا كان لايوجد خارج نطاق كل المنظمات الرسمية المكونة لتعاليم الفضيلة شىء آخر يؤدى المهمة نفسها ؟ ويجيب عن ذلك بأن هناك الكثير . « أليس كل الناس معلمين للفضيلة ،

---

(١) قارن نظرية أفلاطون فى العقاب التى سوف ترد فيا بعد. ويذكرنا ما أورده أفلاطون على لسان بروتاجوراس فيما يختص بنظرية العقاب بقصة النقاش الذى دار بين بركليس وبروتاجوراس ودام يوما كاملا .

« حدث أن أحد المشتركين فى لعبة قذف الرمح قتل أحد المتفرجين دون عمد . فمن يكون المذنب ؟ هل هو مبتكر اللعبة ، أم المتسابق ، أم الرمح نفسه ؟ » جومبرتز ، المفكرون اليونانيون ، ص ٤٤٦ .

كل وقدرته ؟ (٣٢٧ هـ) » أليس المجتمع كله مدرسة كبرى للتعليم ؟ فنحن إذ نتحادث مع بعضنا بعضاً إنما نعلم الصغار لغتنا بطريقة لاشعورية عندما يستمعون إلينا . وما ينطبق على كلماتنا ينطبق أيضاً على أفعالنا ، وما حياتنا كلها إلا دروس متعددة . بعضنا معلم صالح يعلم الخير ، وبعضنا معلم طالح يعلم الشر . « وللجميع مصلحة متبادلة فيما لدى كل واحد من عدالة وفضيلة ، وهذا هو السبب فى أن كل إنسان على استعداد لتعليم العدالة والقوانين (٣٢٧ ب) » . وإذا كان بعضنا ، معلماً صالحاً كما يقول سقراط ، ولكنه لايحصل إلا على نتائج ضعيفة ، ألا يعود هذا إلى مجرد أن أولئك الذين يتولى تعليمهم ليسوا من مادة جيدة ؟ وكون بركليس قد فشل فى نقل فضيلته وقدرته السياسية إلى أبنائه ، فإن ذلك ليس مرده إلى افتقاره للمعرفة أو إلى أن مالديه من معرفة كان من النوع غير القابل للتعليم ، بل إن السبب فى ذلك هو أن الآلهة لاتهب أعظم هباتها للناس جميعاً ، فكان أبناؤه من بين أولئك الذين لم تمنحهم الآلهة تلك الهبات . وعلى أية حال فإن أبناءه قد تعلموا فى مدرسة المجتمع العامة ، وتلقوا فيها تلك القدرات العامة من الفن السياسى القابلة للتعليم ، حتى وإن لم يرثوا عن والدهم ما كان ملهماً به من فن السياسة والحكم .

ويبدو واضحاً أن بروتاجوراس قد أفلح فى الدفاع عن الجمعية الأثينية وعن سياسة أثينا(١) . فقد دافع عن الجمعية بحجة يجب أن تظل دائماً حجة أساسية فى مناصرة قضية الديمقراطية ، وهى أن فى مجال السياسة لايوجد تمييز بين المحترفين والهواة ، وأن الناس جميعاً يكتسبون قدرة سياسية بمثل السهولة التى يكتسبون بها لغتهم أو يلتقطون نغماً من الأنغام . ثم إنه يدافع عن ساسة أثينا بالطريقة نفسها،

---

(١) ليونة الحكم على أثينا فى محاورة بروتا جوراس هى شىء جدير بالملاحظة وخاصة إذا قورنت بالقسوة التى تمثلت فى محاورة جورجياس . ويجب أن نذكر أولا أن افلاطون إنما يسرد آراء بروتا جوراس . كما يجب أن نعلم ثانيا أن بروتا جوراس نفسه يقرر أنه يسرد آراء عادية أكثر من آرائة الشخصية (١٣٢٩ : ٣٥٢ ب) .

فليس اللوم بواقع عليهم إذا عجزوا عن أن ينقلوا إلى أبنائهم شعلة الوحى السماوى الذى يهبط على من يشاء من العباد . ولم يتوقف بروتاجواس عند حد الدفاع القوى عن المجريات السياسية فى أتينا ، بل لقد قال الكثير مما يبدو قولا أفلاطونياً . ومثل ذلك أن خطة التعليم كلها وهى تمثل جانباً كبيراً من الجمهورية تبدو كأنها تعبير عن الأفكار التى يوضحها بروتاجوراس هنا . وكما أن أفلاطون فى الجمهورية يبدأ بفكرة أن الدولة هى منظمة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ثم يرتفع بالدولة بعد ذلك إلى مستوى أعلى فيجعل منها هيئة روحية يحصل فيها كل فرد على العدالة والنزاهة بأداء الواجب المكلف به ، بهذه الطريقة نفسها يبدأ بروتا جوراس فى المحاورة التى تحمل اسمه باعتبار الدولة منظمة تهدف إلى المحافظة على الحياة ، ثم ننتهى إلى اعتبارها بناء مشتركا للعقل يشاد لتحقيق هدف مشترك هو الحياة الطيبة . فالناس قد يملكون فنون الحياة ، وقد يضيفون إليها أجهزة مشتركة لحماية الحياة ، غير أن الارتباط الاقتصادى البحت هو بطبيعته أنانى حتى وإن بدا مايترتب عليه من تقسيم للعمل شيئاً يؤدى إلى تبادل المساعدة ، وهذه الأنانية كفيلة بالقضاء عليه إلا إذا هبطت لإنقاذ الناس نعمة « الفن السياسى » بما لديها من هبات العدالة والإحترام .

ومن هذا ترى أن تعاليم بروتاجوراس يؤكده تعليم أفلاطون نفسه فى أعظم محاورة كتبها . ومع هذا فإن أفلاطون يدفع سقراط إلى دحض كلام بروتاجوراس رغم تسليمه بما فيه من جاذبية . فبروتاجوراس مخطىء فى التفريق بين الفن السياسى وكل الفنون الأخرى على أساس أنه شىء يشترك فى امتلاكه الناس جميعاً ، وفى قوله إن هذا الفن ينتقل من تلقاء نفسه فى حياة المجتمع العادية . وهو مخطىء أيضاً فى اعتقاده أنه فى أسمى أشكاله غريزة لايمكن الإحاطة بها أو نقلها من الواحد إلى الآخر . فالفن السياسى شأنه شأن غيره من الفنون هو وقف على قلة من الناس ويحتاج إلى تدريب خاص . ويجب على أحسن الممارسين له أن يكونوا أصحاب مهارة سديدة يمكنهم تعليمها للغير ، وهم من هذه الناحية لايختلفون عن أحسن الممارسين لأى فن آخر . والسياسة ليست مجالا لغريزة الجماهير وبداهة الساسة

ولا يمكن أن تقوم الدولة على أسس مكونة من مجرد معلومات عامة (أو الجهل) ، يضاف إليها تلك النعمة المنقذة التى يجود بها مبعوثو العناية الإلهية من الساسة ، بل لابد للدولة من معرفة فلسفية وحاكم مدرب تستطيع أن تعتمد على وجوده دائماً إذا كان لها نظام للتدريب . صحيح أن بروتاجوراس على حق فى قوله إن الفن السياسى والفضيلة شىء واحد ، وفى اعتقاده أن الفضيلة يمكن تعليمها ، غير أن هذه الفضيلة تتطلب من الجهد فى تعلمها وفى تعليمها أكثر مما يتصور بروتاجوراس . والفضيلة الكاملة ليست مجموعة من الصفات التى يستطيع كل الناس الإسهام فيها ، كل بطريقته الخاصة ، بل هى وحدة لاتنقسم كما يثبت ذلك سقراط بمناقشته لوحدة الفضيلة ، وهى كذلك وحدة واحدة لأنها والمعرفة شىء واحد . فالفضيلة الكاملة هى المعرفة الكاملة ، وهى الفهم الكامل للدنيا ومكان الإنسان فيها . لكل هذا ليس فى مقدور إلا القلة من الناس أن تتوصل إلى امتلاكها . ومع ذلك فلأن الفضيلة هى المعرفة ففى الإمكان تعليمها بمعنى أصدق بكثير مما كان يقصده بروتاجوراس ، فيستطاع تعليمها بكل طريقة ، ولكن لا يستطاع تعليمها على الوجه الأكمل إلا باستخدام كافة الطرق التى تكسب الإنسان إلماماً كاملا بالعالم . وبدلا من أن يكون للفضيلة نواح عدة لايوجد بينها ارتباط ولايمكن فهمها إلا فهماً مبهماً — وبدلا من غرس هذه النواحى بشكل تجريبى بحت وبالطرق العادية ، من عقاب وتعليم وقانون وتأثير اجتماعى ، وهى الطرق التى تتوجه إلى الغريزة أكثر مما تتوجه إلى العقل ، بدلا من كل هذا يركز سقراط نظره على الفضيلة التى هى معرفة الذات الكاملة ، والتى تعنى السيطرة الكاملة على النفس ، الفضيلة التى يمكن تلقينها بالطريقة العلمية وهى التعليم الكامل الذى يهدف إلى المعرفة الكاملة بالعالم . وبهذه المعرفة الكاملة بالعالم تتكون المعرفة بالإنسان وبمكان الإنسان فى مخطط هذا العالم .

ولم تتعرض أية محاورة من محاورات أفلاطون السابقة إلى المسائل السياسية بصورة وافية أو بطريقة عنيفة مثل محاورة جورجياس . وقد أطلق عليها اسم أول معلم للخطابة فى أتينا لأنها رسالة فى الخطابة . ولاهتمام أفلاطون بهذا الموضوع ناحيتان كما نستخلص من المحاورة نفسها ، فهو من ناحية يهتم بالخطابة كطريقة

للتعليم ، ويعنى من الناحية الأخرى بالممارسة الفعلية للخطابة على اعتبار أنها الطريق إلى المراكز والنفوذ . فهى كطريقة للتعليم ، وكما كانت تدرس فى أتينا ، لم تقتصر على تناول الشكل والأسلوب ، بل عالجت إلى جانب ذلك موضوع الخطابة الجماهيرية وسياستها . وما سبق أن قيل عن مدرسة إيسوقراط يوضح مجال مثل هذا التعليم . ويجب أن نذكر فى هذا المقام أن إيسوقراط قد أسس مدرسته فى فترة السنوات العشرة الأولى من القرن الرابع ، ومن الجائز أنها كانت تباشر العمل فعلا عندما كتب أفلاطون محاورة جورجياس(١) . وإذا كان هناك شىء يمكن أن ينازع الفلسفة مركز المعرفة العليا ، أو ينافسها على حقها فى هداية الحياة وشتى الشئون ، فإن هذا الشىء كان فن الخطابة الذى أدعى أصحابه أنه كفيل بتدريب الناس على السياسة وبتزويدهم بالقدرة على العمل والكلام .

وبناء على هذا كان من الضرورى أن يوجد دفاع عن معلم الفلسفة ضد معلم الخطابة ، وأن يكون هناك دفاع عن السياسى الفيلسوف ضد السياسى الخطيب الذى كان له مركزه فى السياسة الفعلية الأثينية . ولقد كان للخطابة جذورها فى دستور أتينا وفى حياتها ، فهى تمارس فى المحاكم الشعبية ، وتمارس بصورة أوضح فى الجمعية الوطنية . وبما أن هذه الجمعية كانت صاحبة المكانة العليا فى الدولة ، فإن السلطة والنفوذ السياسى كان من الطبيعى أن يصبحا من نصيب الخطيب الذى يستطيع التحكم والتأثير فى قراراتها . ولاشك أن فن الخطابة الجماهيرية له مجال فسيح فى الجمعيات النيابية للدول الحديثة حيث يستطيع المتحدث اللبق أن يشق طريقه

---

(١) وعلى أية حال ، فقد كان هناك بعض الخطباء يكتبون خطباً ليتولى غيرهم إلقاءها . ويبدى أفلاطون فى محاورة بوثيديمس (٢٨٩ د — ١٢٩٠) إعجابه بحكمتهم العليا ، ويقول إنه فى وقت من الأوقات كان يتوقع أن يجد فى فهم العلم الحقيقى أو المعرفة العليا التى كان يبحث عنها .

إلى المناصب على موجات من الأحاديث ، غير أن مجاله فى أتينا كان أوسع مدى . ففى أية جمعية نيابية يجب على الخطيب أن يرضى حاسة النقد لدى نواب يجتمعون دائماً ويعالجون شئون الدولة بصفة مستمرة ، أما فى الجمعية الأتينية فكانت مهمة الخطيب أسهل الأمور ، إذ كان عليه أن يأسر أسماع جمهور من الشعب يميل بطبعه إلى تقدير الحديث الشيق أعظم التقدير ، بصرف النظر عما لهذا الجمهور من ميول وطنية أو خبرة سياسية . ولهذا كان الزعيم الشعبي غير الرسمى يعتمد من حيث مركزه على مبلغ سيطرته على الجمعية . ولهذا فإن بركليس نفسه رغم تمتعه بمركز قائد بصفته الرسمية ، فإن جانباً كبيراً من نفوذه الفعلى كان الفضل فيه إلى قدرته الخطابية ، وإلى أنه كان الوحيد من بين الخطباء الذى لا يطيش له سهم . وإنك لترى أفلاطون فى محاورة يوثيديمس ثم فى محاورة السياسى يقر بأن الخطيب هو منافس خطير للسياسى الحقيقى ، وأنه ليس من السهل على الناس أن يفرقوا بين الواحد والآخر . ولهذا فمن الطبيعى أن يخصص أفلاطون محاورة مستقلة لموضوع الخطابة ولمناقشة مبادئها الأساسية وقيمتها الحقيقية ، ففعل ذلك فى محاورة جورجياس . ومن الطبيعى أيضاً أن فكرته عن الخطابة كما يعرضها فى هذه المحاورة لا بد أن تكون عنيفة فى مهاجمتها لها ، وأنه عندما يتحدث عن النظم الأتينية من هذه الزاوية ، لا بد من أن يدينها بصورة أعنف بكثير مما فعل فى محاورتى مينون وبروتاجوراس(١) .

---

(١) هناك سبب آخر للهجة العدائية السافرة التى اتخذتها محاورة جورجياس ، وهو ذكرى إعدام سقراط فى سنة ٣٩٩ . وهذا يوحى بأن المحاورة كتبت بعد هذا التاريخ فوراً . ويقول و . هـ . تومسون فى طبعته . إنها ألفت حوالى سنة ٣٩٥ على أساس أن لهجتها تدل على أن إدانة سقراط كانت لا تزال حية فى ذهن أفلاطون . غير أن هناك أسباباً أخرى ، وخاصة ما كان بينها وبين الجمهورية من وجوه الشبه ، الأمر الذى يوحى بأنها كتبت فى تاريخ متأخر حوالى سنة ٣٩٠ . وأخذاً بهذا التاريخ يقترح الكاتب ومبرز (الكتاب عينه ٢٢ ، ٣٥٥) أن ما أثاره موت سقراط من غضب قد بعث من جديد فى هذا الوقت لسببين : أولهما أن حزباً سياسياً ينتمى إليه . أنيتس الذى وجه الاتهام إلى سقراط قد فاز فى محيط السياسة الأتينية وثانيهما أنه فى سنة ٣٩٢ نشرت رسالة بوليكرايتس التى قصد بها الحط من كرامة سقراط وتلاميذه .

وقد عبر أفلاطون عن مجمل رأيه فى الخطابة كما جاء فى محاورة جورجياس بأن قسم الفنون إلى فنون تتناول نفس الإنسان وأخرى تتناول جسمه . فيقول إن هناك فناً للنفس يهدف إلى الصحة النفسية ، وهو الذى يسمى فن السياسة وينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما تشريعى والآخر قضائى . وهناك بالمثل فن للجسم يهدف إلى صحة الجسم وينقسم أيضاً إلى قسمين أحدهما الألعاب الرياضية التى تنظم نمو الجسم السليم وأداءه لعمله ، وثانيهما الطب الذى يعالج الأمراض التى تصيبه . وكما أن التشريع يشبه الألعاب الرياضية كذلك تشبه الإجراءات القضائية فن الطب . كل هذه فنون حقيقية وبهذا الوصف يكون لها خاصيتان ، فهى فنون علمية ترتكز على مبادئ ، كما أن الهدف الذى ترمى إليه هو نفع الشىء الذى تتناوله وتحسين حاله . غير أن هناك فنوناً زائفة لا تعدو أن تكون منبعثة من التجربة البحتة أو الفعال الروتينية ، والتى ليست لها غاية إلا إعطاء اللذة أو إشباع الحواس . فالملبس الذى يقصد به أن يكسب الجسم مظهر الصحة هو شىء زائف يغتصب مكان الألعاب الرياضية ، والطهى الذى يدعى البعض إنه السبيل إلى صحة الجسم ماهو إلا شىء زائف يأخذ شكل الدواء . ووضع الملبس بالنسبة للألعاب الرياضية هو وضع السفسطة بالنسبة للتشريع ، كما أن وضع الطهى بالنسبة للدواء هو وضع الخطابة (٤٦٤ب– ٤٦٦ ا) إذا قورنت بالعدالة. فالسفسطة تعطى مبادىء زائفة لتنظيم نمو النفس وعملها ، والخطابة تدعى أنها تعالج الظلم بقلب الأوضاع فتجعل القضية الخاسرة رابحة. وعلى هذا فإن فن الخطيب العظيم جورجياس إنما يهبط إلى مستوى الدجل ، كما أن الخطابة التى كان السفسطائيون يعلمونها عادة ، والتى كانت فى تقديرهم روح الفن السياسى لا تعدو أن تكون مجرد ظل أو صورة زائفة للجانب القضائى الحقيقى من هذا الفن . غير أن هذا الشىء الزائف الذى يسمى خطابة إنما يرتكز على المبادىء الزائفة للسفسطة . وقد يمكن التفريق بين الخطابة والسفسطة ، ولكن الشبه بينهما عظيم. فالخطابة تعنى ضمناً تلك

المبادىء التى تعلمها السفسطة صراحة (١) . والخطيب الذى يقيم وزناً للفصاحة فقط ، ويعلم الغير على أن يحذوا حذوه لا لشىء إلا لأن الفصاحة كفيلة بأن تجعل من القضية الخاسرة قضية رابحة إنما يتبع ويعلم المبدأ القائل بأن النجاح الظاهر كيفما كانت الطريقة الموصلة إليه هو الغاية التى تهدف إليها النفس والعمل الذى تحاول تحقيقه ، كما أن المعلم الأكاديمى للخطابة وكذلك رجل السياسة العملى الذى يستخدم قدراته الخطابية لنيل المناصب هما على السواء عبدة للسلطة . وكلاهما يعتقد أن النجاح هو كل شىء ، وكلاهما يسلم بأن السلطة ولذة ممارسة السلطة هى وحدها الأشياء التى لها قيمتها .

وبعد أن أوضح أفلاطون ذلك المبدأ المتضمن فى الخطابة تحول إلى مناقشة حقيقته وقيمته ، فنراه يطرح الخطابة نفسها جانباً ليناقش الفلسفة الكامنة وراءها ، فيدفع اثنين من شخصيات الحوار إلى مناصرة تلك الفلسفة ، كل بدوره . فيبدأ بولس Polus بالقول إنه يسلم بمبدأ أن النجاح كيفما كان السبيل إلى بلوغه هو الشىء الذى له قيمته ، وإن كان مبلغ تقيده بالعرف يكفى لإشعاره بأن عليه أن يعترف بأن النجاح على حساب العدالة هو شىء مشين . أما الثانى وهو كاليكليس فإنه أكثر تطرفاً ، ولهذا يعتقد أن الفوز يجب أن يكون من نصيب الأقوى ، وإن الأقوى يجب أن يستخدم كل قوته للوصول إلى النصر ، كما يعتقد أيضاً أن الناس إذا ما تخلوا عن ضيق العقل وتقديسهم التقليدى للاحترام ، فلن يكون هناك عار فى استخدام المرء للعنف والقسوة فى سبيل تحقيق النجاح ، فذلك هو قانون الطبيعة ، وليس هناك شىء

---

(١) السفسطة هى تدريب عام يهيىء الناس لإدارة أسرة أو مدينة ، والخطابة هى تدريب خاص على التحدث أمام القضاء أو جمعية سياسية . غير أن الجزء كبير الشبه بالكل ويلتقى الاثنان فى الشخص نفسه ، كما أنهما يهدفان إلى الغايات نفسها (٤٦٦ ج) . أى أن الخطيب والسفسطائى هما شخص واحد أو يكادان (٣٢٠) . . . .

شائن بالطبيعة فى اتباع هذا القانون مهما كان فى ذلك من إساءة للقواعد الاجتماعية التى يتضمنها العرف .

والخطيب فى نظر بولس إنما يشغل المركز المرموق الذى يشغله الحاكم المطلق ، فهو حاكم مطلق حقيقى يستطيع تحت شكل من أشكال الدساتير الديموقراطية أن يحكم على الناس بالموت أو النفى أو التشرد حسبما يريد . أى أنه يستطيع أن يفعل ما يشاء (٤٦٦ ب — هـ) وهذا يدفع أفلاطون إلى البحث فى طبيعة « فعل الإنسان ما يشاء » ، فيفرق بين فعل الإنسان ما يشاء وبين تحقيق الإنسان ما يرغب . فالناس لا يرغبون فى الأشياء التى يعملونها عادة ، بل إنهم يرغبون فى الهدف الذي من أجله يفعلون تلك الأشياء . فهم عندما يتناولون الدواء إنما يفعلون ذلك لا من أجل الدواء بل من أجل الشفاء . وعلى هذا فمن الممكن أن يفعل الإنسان ما يشاء ومع ذلك لا يحقق ما ينبغى ، ومن الممكن للحاكم المستبد أو للخطيب أن يحكم بالقتل أو النفى دون أن يفلح فى بلوغ رغبته .

وهذه الحجة إنما تستلهم الوحى من الفكرة القائلة بأن فعل الشر هو شىء لا طواعية للانسان فيه ، فالناس يبغون بعض الخير دائماً ، فإذا ما فعلوا سيئة فإنهم لا يحققون ما يبغونه فعلا ، وبهذا المعنى تكون السيئة التى يفعلونها شيئاً لا اختيار لهم فيه (١) . غير أن هذه الحجة لا تجعل بولس يحيد عن رأيه ، فهو ما زال نزاعاً

---

(١) وفى تلخيص أفلاطون (٥٠٩ هـ) لهذه الحجة يصل إلى النتيجة الآتية :
« اتفقنا على أنه لا يوجد إنسان يرتكب الظلم بمحض إرادته ، وأن كل من يرتكبون الظلم يفعلون ذلك دون اختيار » .

وفى كتاب القوانين يناقش أفلاطون ثانية فكرة كثيراً ما ترددت وهى أن الإساءة شىء ليس للانسان فيه اختيار . وينتهى كما يفعل فى محاورة جورجياس إلى أن الإجرام مرض نفسانى =

إلى أن يغبط الرجل الذى يستطيع أن يفعل ما يشاء فى الدولة ، حتى ولو أدى به الأمر ، شأن الطاغية ، إلى الوصول إلى عرشه خوضاً فى الظلم . بل إنك لتراه يقرر أن ارتكاب الظلم ، حتى إذا كان شيئاً شائناً ، فإنه لا يترتب عليه إلحاق ضرر أو شر ذاتى بالشخص المرتكب للظلم (٤٧٤ د) . وعندئذ يجيب أفلاطون أن الظلم مجلبة للضرر فعلا ، وما دام كذلك فهو مجلبة للعار . والموضوع الذى يثار هنا هو الموضوع نفسه الذى يدور حوله النقاش الرئيسى فى الجمهورية — هل ينعم الظالم بحالة من الخير أو السعادة كما ينعم الرجل العادل ؟ وهل إذا تجرد الظالم من زينته وأرديته (٥٢٢د ـ هـ) ثم نفذت إلى دخيلة نفسه كما يجب أن تفعل إذا أردت حكماً أخيراً عليه ، ألا تراه فى هذه الحالة غارقاً فى الشر والشقاء ؟ ولقد ورد فى محاورة « جورجياس » أن الظلم (١) شقاء دائماً ، بل إنه لا يوجد شقاء فى الظلم أكثر من أن يظل دون عقاب ودون إصلاح ، وأقل الشقاء فيه عندما يلقى قصاصه ويجد إصلاحاً (٤٧٢ هـ) ، ولكنه مع ذلك يبقى شقاء . وكما أن المرض هو شقاء الجسم فإن الظلم هو شقاء الروح ، وهو شقاء لأنه يعنى حالة مرضية تصاب بها النفس ، يزول فيها (٥٠٤ هـ) نظام الصحه واتزانها(٢) ، ويغتصب مكانهما الاضطراب والقلقلة ، وإذا ما بقى الإنسان

= ويربط ذلك بنظرية القصاص لأن تجعل منه وسيلة للاصلاح . ويلخصها أفلاطون فى أن الاساءة خارجة عن إرادة الإنسان لأن تلك الارادة تتجه دائماً نحو الخير والسعادة ، وهى أشياء لا يبلغها الإنسان إلا عن طريق الخير ، فإذا رغب الناس فى فعل ما هو عكس الخير ، فمعنى ذلك أنهم يرغبون فى فعل ما هو عكس لإرادتهم . وهذه حالة مرضية تستلزم الإصلاح والعلاج بوساطة القصاص .

(١) الظلم يعنى ذلك الذى نسميه عدم نقاء القلب والسلوك ، أو بعبارة أدق عدم النقاء الاجتماعى (لأن العدالة فى نظر أفلاطون هى النقاء الاجتماعى) ، وهو العجز عن التمشى مع نظام الأخلاق الاجتماعية الذى يعتبر ركازة المجتمع .

(٢) تشير هـذه العبارة مقدماً إلى جماع نظرية الجمهورية ، وهى أن العدالة « نظام » سليم لعناصر النفس ، ونظام سليم للعلاقات بين هذه العناصر . وقد يكون هذا الرأى فى النهاية =

فى هذه الحالة المرضية فليس بعد ذلك من شقاء . أما إذا وجد المرء مخرجاً منها بتجرع دواء القصاص المر فإن فى ذلك تحسيناً لحاله يجلب للنفس السعادة وإن انطوى على تعذيب للجسد . وعلى ذلك ففى القصاص خير ، وفى القصاص نفع ، بل إن فيه لأكثر من ذلك ، فيه أعظم أنواع الخير وأعظم أنواع النفع . إن جمع المال قد يغنى الناس عن الحاجة إلى متاع هذه الدنيا ، والدواء قد يشفيهم من المرض الذى يصيب أجسامهم، أما العدالة فإنها تحرزهم فعلا من الخبث الذى فى قلوبهم ، وهى بذلك أكبر معين لهم لأنها تخلصهم من أسوأ شرورهم . ولكن إذا كان الحال هكذا ، وإذا كان فى القصاص إصلاح ، فماذا عسانا نقول عن الخطيب الذى يمارس الخطابة فى ساحة القضاء لا بقصد الحصول على مخرج من الخبث بل من القصاص لأولئك الذين يدافع عن قضيتهم ؟ إنه يستخدم فنه لحرمان الناس من الحصول على الفائدة المرجوة من القصاص ، ويطبق ذلك الفن بقصد إبقاء الناس غارقين فى بؤس الجريمة . إنه عدو الإنسانية ، أو قل نصير ذلك العدو ، وإنهم لعاقلون أولئك الذين لا يسعون مطلقاً إلى الحصول على خدماته ، بل يذهبون بمحض اختيارهم إلى ذلك المكان الذى يلقون فيه القصاص فى أقرب وقت ، فهم إنما يذهبون إلى القضاء مثلما يذهبون إلى الطبيب حتى لا يصبح مرض الظلم لديهم مزمناً فيصيب نفوسهم بالعلة الكاملة التى لا برء منها .

والحجة التى يقيمها أفلاطون ضد بولس تمثل فى ذروتها إدانة الخطابة فى معناها

= فيثاغورياً . وعلى أية حال فإن أفلاطون فى قطعة واردة فى محاورة جورجياس ٥٠٧ هـ — ٥٠٨ أ يبدو أنه يقرنها بالفكره الفيثاغورية . قارن ص ٠٠٠ هامش ٤ . وهو يقترح كما فعل فى (القوانين) وفى السياسى ص ٣٢٦ فيما بعد ، أن نظرية واحدة للنظام هى التى تهدف إلى الأرض والسماء ، والناس والآلهة وتؤلف بينهم جميعاً فى زمالة وصداقة وفى اعتدال وعدالة . ومن هنا اشتق العالم اسم « الكون المنظم » ولاشك أن فكرة « التنسيق الإلهى » لكل الأشياء هى فكرة فيثاغورية .

الضيق الخاص كفن يستخدم فى المجال القضائى فيجعل من القضية الرابحة قضية خاسرة، ويغتصب الفن القانونى الصحيح القائم على المعرفة الحقيقية بالنفس والموجه إلى نفعها الصحيح ، وما هى فى واقع أمرها إلا زيف يقوم على الروتينية البحتة ، ولا يوجه إلى غاية أسمى من إشباع سامعها . ولكن هناك إلى جانب ذلك خطابة من النوع السياسى الذى يمارس أمام الجمعية لا فى ساحة القضاء ، ويهدف إلى توجيه شئون الدولة لا إلى معالجة قضايا الأفراد. ونحن فى تناولنا لهذا النوع إنما نبحث فن السفسطة أكثر من الخطابة ، ولو أن الاثنين كما رأينا لا يفصل بينهما إلا أرق الجدران . وما السفسطة فى حقيقة أمرها إلا ذلك الفن الذى يسلب الفن التشريعى الحقيقى مكانه ، ويحاول وضع قواعد زائفه لتوجيه الدول . والحق إن السفسطة والخطابة السياسية هما فى أصولهما شىء واحد . ولكى نفهم دلالة مثل هذه الخطابة علينا أن نناقش مبادىء السفسطة ، ونناقشها فى أقوى شكل لها ، فنمزق ذلك النقاب من الأدب الذى يخفى بولس وراءه حقيقة مبادئه . وننظر إلى الحقيقة الخالصة العارية وجهاً لوجه ودون أية مداراة .

وتظهر هذه المرحلة الجديدة من النقاش بدخول كاليكليس فى مقدمة الصورة (٤٨١ ب) . وكاليكليس هذا سياسى على وشك الاشتراك فى الشئون السياسية بالتحدث أمام الجمعية وبممارسة الخطابة . ثم إنه صريح فى قسوة بالغة وعلى استعداد فى شغف « للنظر إلى الأشياء كما هى » وهو يشكو من سقراط قائلا إن الحجة التى ساقها لتنفيذ آراء بولس إنما ترتكز على نسيان كامل للحقائق الواقعة ، ولا علاقة لها إلا بعالم حلت به الفوضى وتعرضت فيه القيم الحقيقية إلى الكثير من التغيير ، فإذا نظر الإنسان إلى الحقائق وجب عليه أن يتبع قانون الطبيعة ويدير ظهره إلى العرف المتواضع عليه ، لأن العرف من طبع الأكثرية ، وهؤلاء يتصفون بالضعف ، « فيسنون قوانينهم ، ويوزعون المديح والذم هنا وهناك مسترشدين بأنفسهم ومستهدفين صوالحهم الخاصة » (٤٨٣ ب) . أما الطبيعة نفسها فتقرر « إن من العدل أن ينال

الأحسن أكثر مما ينال الأردأ ، وأن يحصل الأقوى على نصيب أكبر من نصيب الأضعف » ولكن فى الحياة العادية يقع الأقوياء تحت طغيان الضعفاء كما يقع صغار الأسود تحت تأثير جلبة الأصوات . أما الإنسان الذى يملك قوة طبيعية كافية ، فإنه يدوس تحت أقدامه كل القواعد وكل المؤثرات والطلاسم ، بل وكل القوانين التى تتعارض مع قاعدة الطبيعة ، وعندئذ يثور العبد ويصبح سيداً لسادته ، ويشق نور العدالة الطبيعية أستار الظلام . (٤٨٤ أ) وهذه هى الحقيقة ، وفى مقدور سقراط أن يتبينها على الفور لو أنه تخلى عن الفلسفة وتمسك بالأشياء الأسمى مقاماً (٤٨٤ج). فالفلسفة لا بأس بها بالنسبة للشباب وكجزء من تعليمهم ، أما الكبار فإن الفلسفة لا قيمة لها فى معالجتهم للشئون العملية ، ومن واجب هؤلاء أن يتبينوا بالتجربة الشديدة تلك القوى الصلبة التى عليهم مواجهتها . أما الشئون العملية فمن الواجب ألا تترك معالجتها لمعرفة الفيلسوف التى لا تعدو أن تكون معرفه بالعميات غير الحقيقية ، بل يجب أن تكون من شأن القوة والسطوة الخالصتين .

وهذا هو رد كاليكليس على فكرة المعرفة العليا وفكرة التدريب العلمى الذى يؤهل للسياسة ، وعلى بقية النظرية السقراطية . ولقد سبق أن رأينا فى الفصل الثالث ، عند التحدث عن بروتاجوراس والسفسطائيين القدامى ، كيف خلقت فكرة كاليلكيس والأساس الذى يسعى إلى إيجاده لهذه الفكرة من العلاقات الدولية حيناً ومن عالم الحيوان حيناً آخر ، ويبقى علينا الآن أن نرى رد أفلاطون على نقد مباشر كهذا وفى مثل قوته ، وأفلاطون فى إجابته هذه لا يرد على كاليكليس فقط ، بل يتناول نظريته بمزيد من التفسير . فيقرر أن قبولنا لمبدأ أن القوة هى المقياس الذى نقيس به الحق والخير ، يترتب عليه أن الأكثرية من الناس ، وهم فى مجموعهم أقوى من الأقلية ، هم فى مجموعهم أيضاً أحسن منهم . وتترتب على هذه النتيجة بدورها نتيجة أخرى وهى أن رأى الأكثرية ، بوصف كونه أقوى ، فهو أيضاً أحسن من رأى الأقلية . وبما أن المساواة فى نظر الأغلبية أحسن من عدم المساواة ، وأن معاناة الظلم أحسن من ارتكاب الظلم ، لهذا يجب

على كاليكليس ، تمشياً مع نظريته الخاصة ، أن يلتزم هذه المبادىء (٤٨٨ ج - ٤٨٩ ب) ، وهنا يحاول كاليكليس أن يتحلل من هذا الالتزام ، فنراه يغير الأساس الذى يعنى حسب الحجة السابقة حق الأكثرية أو قل حقاً لكم ، نراه يضع حق الكيف ، ويعيد صياغة القاعدة فيقول إن ذوى المعدن الأحسن أو بعبارة أخرى الأكثر حكمة ، يجب أن يحملوا صولجان السلطة . ومن الطبيعى أن أفلاطون لايعترض على هذه القاعدة على شرط أن يكون مفهوماً أفلاطونياً لا أرستقراطياً ، وعلى شرط أن كلمة « الأحسن » هنا تعنى الأحسن أخلاقياً ، وأن كلمة « الأكثر حكمة» تعنى الأحكم فى المعرفة الفلسفية . وكذلك يشترط شرطاً آخر وهو أن يكون منى هذه القاعدة أن للأحكم حق (أو واجب) الحكم ، لاحق استغلال الحكم لمصلحته . ثم يضرب مثلا لهذه الشروط بقصة رمزية ، فيقول إنه إذا كان علينا أن نوزع كمية من الطعام فلا بد لنا من أن نسند عملية التوزيع إلى أقدر الأشخاص على هذا العمل ، والطبيب هو أقدر الناس على ذلك بحكم ماله من دراية بأجسامنا واحتياجاتها . ولكن يجب ألا يترتب على حقه فى توزيع الطعام أن يأخذ لنفسه نصيباً أوفر (٤٨٩ ب ، ٤٩١ ا) (١). غير أن كاليكليس يبدى اعتراضه على هذين الشرطين ؛ ثم يفسر كلمة الأحكم فيقول إنه لايقصد الأحكم فحسب ، بل يعنى إلى جانب ذلك الأكثر رجولة والأقوى خلقاً . كما أن كلامه عن تحمل السلطة لم يقصد به فقط أن القوة الذهنية التى تسندها قوة الخلق يجب أن تحكم ، بل يجب أيضا أن تستفيد من الحكم . فكمية الطعام ما هى إلا كمية من الطعام ، أما الدولة فهى دولة ولا يمكن أن يقبل إنسان تولى شئون الدولة إلا إذا كان لهذا العمل قيمته فى نظره

---

(١) هنا يضمن أفلاطون الرأى الوارد فى أول الجمهورية ، وهو أن كل ممارس لفن إنما يعمل لمنفعة موضوع فنه لا لمنفعته الخاصة . فإذا عمل لمنفعته الخاصة إلى جانب ذلك ، فهو بذلك يمارس فناً إضافياً آخر ، هو فن استغلال مهارسته فى أحسن الوجوه لمصلحته .

وكان مورداً لنفع شخصى(١) . وعندئذ يرد أفلاطون قائلا إن مايذهب إليه كاليكليس ماهو إلا دعوة إلى مذهب اللذة ، فالمنفعة الشخصية فى حقيقتها تعنى اللذة الشخصية ، وأن الإنسان إذا استهدف المنفعة فهو إنما يعيش من أجل اللذة . وهنا لايمانع كاليكليس فى التسليم بهذا الاستنتاج ، بل يبدى رغبته فى الدفاع عن مذهب اللذة بأكثر مايكون من الصراحة ، فيقرر أن ضبط النفس فضيلة لاقيمة لها ، وأن أحسن طريقة للحياة هى أن تطلق العنان لشهواتك فتصبح هذه الشهوات عمالقة ، وعليك عندئذ أن نكون من الحكمة ومن القوة الشجاعة بحيث ترضى هذه العمالقة . (٤٩١ هـ — ٤٩٢ ا) وليس فى مقدورنا هنا أن نتناول الحجج التى يسوقها أفلاطون ضد هذا الوضع القائم على مذهب اللذة (٢) ، ويكفى أن نلاحظ أنه مبدأ يأخذ به خطيب سياسى من أمثال كاليكليس ، وأن أفلاطون يرى أن جميع الساسة الذين من هذا الطراز هم فى حقيقة أمرهم أنانيين محبين لذواتهم .

رأينا أن السياسى الخطيب يوجه حياته إلى السعى وراء لذته الخاصة . وعلينا الآن أن نعلم أنه يعيش على محاولة إرضاء الجماهير . وقد يتضمن هذا القول تناقضاً لأول وهلة ، فمن ناحية يقال إن السياسى يحكم لمنفعته الخاصة ولايأبه بصالح المجتمع . ويقال من الناحية الأخرى إنه يستخدم سلطته فى إرضاء المجتمع (٥٠٢ هـ) . والتناقض

---

(١) وهكذا يقرر كاليكليس أن الحاكم يجب أن يستخدم سلطته فى الحصول على أكثر مما يحصل عليه الغير ، ولتحقيق مجده الشخصى . فيتهمه أفلاطون فى مقال آخر بتجاهل الهندسة ، وبنسيان الحقيقة القائلة إن المساواة الهندسية هى أقوى الأشياء بين الآلهة وبين الناس . (٥٠٨ ا) وهذه هى نظرية المساواة المتناسبة التى يرد ذكرها ثانية فى (الجمهورية) وفى (القوانين) .

(٢) وأبسط هذه الحجج هى أن حياة إشباع النفس هى حياة عوز مستمر ، وهذا هو التناقض فى مذهب اللذة . ذلك أن من يعتبر اللذة غاية الحياة كمن يحاول أن يملأ غربالا ، وأن حياته أشبه بمجرى يندفع فيه سيل عرم ، تجىء مياهه ثم تذهب ، أو هو شبيه برجل مصاب بداء الحكة ، كلما حك جلده ازداد هياجاً (٤٩٤ ب — د) .

هنا ظاهرى فقط ، وهو يزول إذا تذكرنا : أولا — أن سيادة الشعب هى حد ثابت يحد حرية السياسى فى العمل . وثانيا — أن إرضاء المجتمع شىء يختلف عن نفع المجتمع(١) . فالسياسى المتصف بالحكمة بين أبناء جيله يحصل على كل منفعة خاصة يستطيع الحصول عليها ، مقيداً فى ذلك دائما بسيادة الشعب : وهو يحصل عليها بتوفير اللذة لهذا السيد فيجزى على ذلك جيداً . وتصرفه على هذا النحو يشبه تصرف رجل ارتضى لنفسه أن يكون إداة فى يد حاكم مطلق فلا ينال لديه حظوة إلا إذا تملق كل مالدى سيده من أسوأ العواطف (٥١٠ د) . وشعار الحياة العامة الأتينية فى نظر أفلاطون كان بسيطاً « نحن تحت سيادة الشعب ، فلنتملق سادتنا » . ذلك هو شعار الموسيقى والروائى ورجل السياسة على السواء . فالموسيقى الذى يؤلف ألحانه للمسابقات العامة لايأبه إلا بإرضاء سامعيه ، والروائى رغم كل إدعاءاته الرصينة إنما يتبع السياسة نفسها فهو يكتب تمثيلياته(٢) للطبقات الدنيا من رواد المسرح ؛ وإذا ماجردناها من كل مايصاحبها من موسيقى وإيقاع وأوزان فإننا لا نجد فيها إلا قصصاً شعبياً . والسياسى يسير على نهج ما يحدث فى صالة الموسيقى ودار التمثيل ، ويكرس نفسه لإرضاء الشعب . وفى غمرة تحرقه إلى النجاح ونشوة الشعبية ، ينسى مهمته العليا وهى أن يترك رفاقه المواطنين أحسن مما وجدهم ، وأن ينفث فى صدورهم صفتى الاتزان والنظام ، وهما أسمى الصفات ، كما أنهما الصفتان اللتان تخلقان العدالة والاعتدال، بل وكل الفضائل والسمو (٥٠٤ د : ٥٠٦ د) . وليس للسياسى (لو أنه عرف) أن يسبح مع

---

(١) يقول روسو إن (إرادة الكل) ليست هى نفسها (الإرادة العامة)،وإرضاء الأولى لا يعنى تحقيق الثانية ، وهو المهمة الحقيقية الذى يجب على السياسى أن يقوم بها .

(٢) يكرر أفلاطون هذه الحجة فى (القوانين) ويزيدها إيضاحاً . ويقرن بين تحكيم جمور المسرح فى الرواية التمثيلية والديموقراطية فى السياسة.

التيار »، بل عليه أن يسبح ضده . ويجب عليه أن يكون على استعداد لأن يهب لمناصرة أحسن الاشياء سواء أكانت أشياء مستساغة أم ممجوعة ، ولزاماً عليه أن يحاول إكراه الناس على التخلى عن رغباتهم الجامحة ، بل إن من واجبه أن « يعاقب » بلاده من أجل خيرها ، ويسعى إلى إجبار رفاقه المواطنين على أن يكونوا أحراراً (٥٠٥ ب - ج) .

ولكن سلوك الساسة الأتينيين كان خلال كل تاريخ أتينا مختلفاً عما ينادى به أفلاطون . فكاليكليس نفسه كان سياسياً ، وها أنت تراه يعبر فى صراحة عن المبادىء التى سار عليها ساسة أتينا على الدوام . إنه لمن السهل أن نوجه اللوم إلى ساسة اليوم، ولا شك أنهم يستحقون كل ما يلقى عليهم منه ، غير أن هذا لا يعنى تبرئة ساحة أجدادهم . (يقول أفلاطون متنبئاً على لسان سقراط بعد الحرب البلوبونيزية) .

« عندما تحل الكارثة ، وعندما يفقد الأتينيون ، لا كل ممتلكاتهم فحسب(١)، بل كل شىء استحوذوا عليه فى ماضى الزمن ، فإنهم سوف يلومون فى ذلك كاليكليس وألبيباديس وكل ساسة العصر » ، ولكنهم سينسون المجرمين الأصليين الذين لا يعتبر ساسة العصر إلا شركاء فى جرمهم (٥١٩ ا) . إن الساسة القدامى ربما كانوا أحسن من هؤلاء من حيث تزويد مدينتهم بالسفن والأسوار والترسانات (٥١٧ ج) ، ولكنهم لم يكونوا أحسن منهم فى تجميل المدينة بالفضيلة ، ولا جدال فى أن الفساد الأصلى لأتينا إنما يعود إلى سيمون ومن قبله إلى تميستوكليس ، ومن قبل هذا أيضاً إلى ملتياديس (٥٠٣ د — ج) وهو أعظم شخصية فى الديموقراطية الأتينية ، فهو

---

(١) كلمة « الموارد المالية » هنا تشير إلى الجزية التى كان يدفعها الحلفاء فى الإمبراطورية الأتينية . ويبدو من كلمات أفلاطون هذه أنه يدين الامبراطورية . وكانت اتينا قد فقدت امبراطوريتها عندما كتب محاورة (جورجياس).وإشارته إلى « الكارثة » وإلى « فقدان الممتلكات » تشير إلى ضياع الامبراطورية بعد الحرب البلوبونيزية .

إرضاء لنفسه أعطى الشعب ما يرضيه ، ولـكي يكون الرجل الأول في أثينا ، منح الناس أجوراً فأكسبهم الـكسل والجبن والثرثرة والنهم . وبذلك زاد رفاقه المواطنين قبحاً بدلا من أن يزيدهم حسناً ، وتجلت صفاتهم هذه في مسلـكهم نحوه بعد ذلك ، إذا انقلبوا عليه في غضب جامح لأن الأمور لم تكن سائرة كما يشتهون . وإذا كان راعي القطيع (والسياسي ما هو إلا راع لقطيع من البشر(١)) قد تصرف بمثل هذا الأسلوب ، وإذا كان قد ترك زمام القطيع يفلت من يده ، وجعل القطيع بما أدى له من خدمات في مثل هذه الوحشية ، فانقلب عليه يريد تمزيقه ، إذا كان الراعي قد فعل ذلك فليس في مقدورنا أن نعتبره من الرعاة الصالحين . وهل نستطيع والأمر هكذا أن نعد بركليس من هؤلاء ؟ « إننا لا نجد أحداً أثبت صلاحيته في سياسة هذه المدينة (٥١٧ ا) . وليس هناك زعيم واحد لمدينة يمـكن أن تدينه المدينة التي يتزعمها دون وجه حق » (٥١٩ ج) . وأفلاطون ، في هذه الحالة من التشاؤم ، لا يرى شعاعاً من الأمل . فكل رجال السياسة في نظره زائفون . وهم جميعا لا يهتمون، بل ولم يهتموا أبداً إلا بإيجاد الملبس والحلوى ، وينسون بل وكانوا ينسون دائماً حاجتهم إلى الدواء والرياضة . إنهم على استعداد للنهوض بالفنون غير الأساسية المتعلقة بسياسة التنفيذ ، ويبعدون عن فن العدالة الأعلى الذي يهدف إلى تزويد الناس بصحة النفس الـكاملة عن طريق التشريع السليم وتطبيق العدالة الحقة ، وهما بالنسبة للنفس كالدواء والرياضة بالنسبة للجسد .

« إن الساسة قد ملأوا المدينة بالموارد المالية ومرافئ السفن ، فلم يبق فيها مكان للعدالة والاعتدال » (١٥٩ ا) .

هذا هو ماضي أثينا . أما اليوم (يقول أفلاطون على لسان سقراط) فإن كل

---

(١) في كتاب (السياسي) يعود أفلاطون إلى هذه الفـكرة ويزيدها إيضاحاً .

إنسان يبغى أن يكون سياسيا لا بد له من مساءلة نفسه هل سيكون طبيبا للدولة يكافح ويناضل ليرقى بأعضائها على قدر استطاعته ، أم يقنع بأن يلعب دور الخادم والمتملق (٥٢١ ا) ولقد سأل سقراط نفسه هذا السؤال ثم أجاب عليه الإجابة الوحيدة الممكنة ، وذلك بأن يسعى إلى القيام بدور الطبيب متخذاً له شعاراً « إن الشعب يعانى من المرض ، فلنحاول علاج سادتنا » . وهو أحد الأتينيين القلائل — وربما كان الأتينى الوحيد — الذى مد يده إلى الفن الحقيقى الصحيح ، فن السياسة ، فكان رجل السياسة الوحيد بين أبناء جيله ، ولم يكن جزاءه بخاف عليه . إنه لم يفعل أى شيء يسر سادته ، وفعل كل شيء للنهوض بهم . ولهذا سوف يقدم للمحاكمة على أيدى الساسة الزائفين الذين كانوا موضع تأنيبه « كما يقدم طبيب للمحاكمة أمام محكمة من الصبية بناء على اتهام من بائع حلوى » وتكون التهمة الموجهة إليه هى إعطاء عقاقير منفرة والأمر بتجنب أكل الحلوى (٥٢١د — ٥٢٢هـ) وفى هذا اليوم سيكون من العبث أن يقول :

« لقد فعلت الصواب . وفعلت ذلك لخيركم » .

إن المحكمة ستتجاهل هذا الدفع .

ومع ذلك فلنا أن نظن أن سقراط ، من جهة نظر أخرى ، لابد أن يكون أول شخص يرفض أن يطلق علية لقب السياسى . فرغم أن هدفه كان هدفاً أخلاقياً حقيقياً ، إلا أن إقراره بأن معرفته الوحيدة هى علمه بأنه جاهل ، ربما دفعه إلى التسليم بأنه لايمتلك الخبرة والمران الضروريين للرجل السياسى . ولقد قال أفلاطون كما قال أستاذه من قبل إن السياسى الصحيح يجب أن يبرهن أنه تدرب على فن السياسة ، كما يجب أن يبين أنه قد مارسه بنجاح فى الشئون الصغيرة قبل أن يمارسه فى كبريات الأمور ، فالبناء لا يمكن أن يكلف ببناء منزل إلا بعد أن يدرب على القيام بهذا العمل ويكون فى مقدوره التدليل على مهارته فيه (٥١٤ ا — ٥١٥ا) والخطيب كذلك يجب ألا يدعى القدرة على إسداء النصح فى موضوع لا يفهمه ، أو يقحم نفسه فى شئون الجمعية عندما تكون المسألة متعلقة بانتخاب خبير لأجب

المناصب ، لأن انتخاباً كهذا هو من شأن الخبراء . إن المعماريين والقواد لا الخطباء هم الذين من حقهم إسداء النصح عند اختيار معمارى أو قائد عسكرى (١٤٥٥ ــ ب) وكما أن من خطل الرأى أن تحاول تعلم صنع الآنية وأنت تصنع إناء فعلا (١٥٤ د)، كذلك يجب ألا يغامر رجل السياسة بتحمل عبء أحد المناصب إلا بعد أن يكون قد باشر الكثير من الأعمال الخاصة التى تؤهله لهذه المهمة (١) . ويستخلص من هذا إذن أن السياسى يجب أن يتحلى بصفتين ، أولاهما أن يكون له هدف أخلاقى سليم يتطلب منه عدم الأنانية ويدفعه إلى العمل على النهوض برفاقه المواطنين ، وثانيتهما أن يكون ملماً إلماماً كاملا بمهنته ، الأمر الذى يستلزم مهارة خاصة وتدريباً منظماً ، وهاتان الصفتان تتقابلان وتتحدان فى فكرة أن الحكم فن ، إذا أريد لهذا الفن أن يكون أصيلا لا زيفاً . فإذا ما وضحت فكرة وجود فن معين لرعاية الحياة الاجتماعية وهو المعرفة العليا التى تهدف إلى إرشاد الناس إلى الغاية التى يجب أن توجه إليها كل أنشطتهم ، فترفع بذلك من شأنهم، وإذا ما أصبح مفهوماً أن رجال السياسة فى حاجة إلى تدريب معين فى هذا الفن ، إذا ما وضح كل هذا أصبح كل شىء ميسوراً . عندئذ لن يكون الساسة من الهواة والمرتجلين الذين يعتقدون أن معالجة السياسة فى متناول أى إنسان ، بل سيعمد رجال السياسة إلى تدريب أنفسهم تدريباً قوياً

(١) من الشائق أن نقارن بهذا الرأى آراء أرسطو . فهو يقول فى كتاب (السياسة ١٢٨٢ ا ١٤ ، ١٢٨١ ب ٣٨ ، ٣٢ ، ١٠ ، ١٣ ا) إن الانسان الذى ليس خبيراً ولكنه يستطيع أن يستخدم ما يصنعه الخبير فقد أحسن اختيار الخبير : أما حجة أفلاطون فهى تبين المعنى الأفلاطونى لقيمة الخبير : وأرسطو لا يؤمن كثيراً بالخبراء (سواء فى السياسة أو فى الأمور الفنية) بل يؤمن أكثر بالقدرة العامة على الحكم • وإشارة أفلاطون إلى المثل المضروب عن « الشخص الذى يحاول تعلم صنع الآنية وهو يصنع الاناء » يمكن مقابلته بالمبدأ الذى وضعه أرسطو فيما يختص بالأخلاق ، (وكذلك فيما يختص بالسياسة بطريقة ضمنية) . « إن ما يجب علينا تعلمه نستطيع أن نتعلمه خلال ممارستنا لعمله (الأخلاق ، ١١٠٣ ا ٣٢ ــ ٣٣) » وهذا مبدأ له دلالته الكبيرة ، إذ يبرر مثلا إعطاء حق الانتخاب إلى طبقات من الشعب لا تعرف كيفية استعمال هذا الحق حتى تستعمله فعلا .

يمكنهم من أداء مهام مناصبهم السامية . ولن تجد بعد ذلك ساسة يسعون وراء نفعهم الخاص لأن ما يتلقونه من تدريب على هذا الفن إلى جانب تكريس أنفسهم له سيكون كفيلا بإفهامهم أن مهمتهم هى العمل على النهوض بموضوع هذا الفن . وسيتوقفون أخيراً عن « تملق سادتهم » لأنهم يعلمون أن فنهم هو أسلوب للنهوض وليس أسلوباً من أساليب الملق .

هذه هى الحجة التى وردت فى محاورة (جورجياس) ، والتى يحاول بها أفلاطون التدليل ليس فقط على أن الفضيلة ، وهى الفن السياسى السليم، هى شئ يمكن تعليمه (كما حاول أن يدلل على ذلك فى محاورة بروتاجوراس) ، بل إن هناك حاجة ملحة إلى تعليمها . وهكذا نجد تبريراً لتعاليم سقراط فى نهاية الأمر ، وهكذا أيضاً تتضح معالم الطريق إلى الإصلاح فى المستقبل . فمن الواجب أن يطرح التعليم الزائف جانباً، وأن يبرهن على خطأ السفسطة. أما الساسة الزائفون الذين يضربون بتصرفاتهم مثلا للأنانية الكامنة وراء مثل هذا التعليم فمن الواجب إقصاؤهم عن تسيير دفة الأمور. وهنا يجب أن تحل مكان الزيف تلك المعرفة الأصيلة التى يتعلمها الناس تعلماً صحيحاً ، كما يجب أن توكل هداية حياة الناس فى ضوء هذه المعرفة إلى أصحاب القلوب والعقول العامرة بها . وهكذا ننتقل إلى (الجمهورية) حيث نرى كل هذه الاقتراحات مجمعة منظمة ، وحيث نجد إيضاحاً للمعرفة الصحيحة وللتعليم السليم وللسياسى الحقيقى . أما كتابات أفلاطون التى تناولناها حتى الآن فقد كانت كتابات سلبية أو تمهيدية وسوف نجد فى (الجمهورية) تعليماً إيجابياً ، فيرتفع البناء شامخاً مرتكزاً على هذه الأسس .

وعندما كتب أفلاطون محاورة (جورجياس) كان فى ذهنه فعلا مثل أعلى سياسى للعدالة أو النزاهة ، وكان مقتنعاً فعلا أن بلوغ هذ المثل الأعلى يتوقف على ظروف مناسبة وعلى نظام مناسب للتدريب . غير أن المثل الأعلى قد يخدم غرضين ، فهو قد يستخدم كمستوى للقياس وقاعدة للنقد بقصد الحكم على الأحوال القائمة

وإدانتها ، وقد يصلح نموذجاً للاصلاح وأملا للمستقبل . وفى محاورة جورجياس لا يستخدم المثل الأعلى للعدالة إلا لخدمة الغرض الأول ، فهو يدين مدينة أثينا ، ولا يرسم الطريق السوى إلى المدينة المثالية . ومع أن المبادئ كانت واضحة فى ذهن أفلاطون إلا أنه لم يكن قد تبين بعد وسيلة وضعها موضع التنفيذ . فنراه يقول فى الرسالة السابقة إنه قد تحول عن الأمور السياسية كما هى ، ولم يبدأ التفكير بعد فى كيفية صنع السياسة وفيما يجب أن تكون عليه ، ولو أنه يقرر فى تلك الرسالة إنه فى طريقه إلى ذلك العمل . وإذا كان أفلاطون مقتنعاً بشئ فهو أن مملكة المثل الأعلى ليست مملكة لا وجود لها فى هذه الدنيا ، وأن حياة الفلسفة ليست تمهيداً للموت . ويبدو أن محاورة جورجياس هى بمثابة اعتذار منه عند التأمل الفلسفى ، فعندما يسخر كاليكايس من الفلاسفة الذين ينتحون مكاناً قصياً يهمسون فيه إلى حلقة صغيرة من ثلاثة أو أربعة من صغار الشبان (٤٨٥ هـ) ، فربما كان يمثل اتهام أفلاطون لنفسه ، وعندما يقول سقراط لكاليكايس إنه بالرغم من كونه فيلسوفاً إلا أنه السياسى الوحيد من أبناء جيله ، فهو إنما يعبر عن دفاع أفلاطون ضد التهمة التى وجهها إلى نفسه(١) . غير أن أملا جديداً بدا له فى الأفق ، وفكرة أكثر

---

(١) يرى الأستاذ تومسون فى طبعته أن محاورة (جورجياس) هى اعتذار من إفلاطون لأصدقائه عن تجنبه للسياسة . فقد كانوا يحثونه على تهيئة نفسه للحياة السياسية وعلى أن ينمى فى نفسه القدرة على مخاطبة الجماهير أو القضاة ، لأن النقص فى هذه الناحية هو الذى بعث بسقراط إلى حتفه الذى ينتظر أفلاطون إذا أصر على حياة الفلسفة وابتعد عن السياسة وهذا هو المصير .

ولكنى شخصياً أظن أن ماكان يشغل أفلاطون أكثر من خشيته الإدانة العلنية هو خوفه من إدانة ضميره لنفسه إذا عجز هو عن الوصول إلى الذروة . وأخفق فى تحقيق الحياة العملية التى كان يظن أنها الذروة . وفى محاورة (يوثيديمس) قطعة يناقش فيها أفلاطون إمكان الجمع بين الفلسفة والسياسة . وهو فى هذا النقاش يتصور فى ذهنه خطباء من أمثال إيسوقراط وصلوا إلى منتصف الطريق بين الفلسفة والسياسة .

إيجابية عن طبيعة مثله الأعلى بدأ فجرها يطالعه ، فتسللت فكرة (الجمهورية) إلى عقله ، ثم رحل إلى صقلية ، كما أنه أسس الأكاديمية .

لقد كانت الفلسفة على أية حال طريقاً للحياة لا تمهيداً للموت ، ولقد كرس أفلاطون بقية حياته لهداية الناس إلى هذا الطريق، وإلى تحقيق مثله الأعلى فى سبيل خدمة البشر .

الفصل الثامن

الجمهورية ونظريتها في العدالة

منهاج الجمهورية ودوافعها

ألف أفلاطون (جمهوريته) عندما كان فى الأربعين عن عمره تقريباً أى فى دور النضج الكامل من حياته ، ولهذا فهى تمثل اكتمال أفكاره أحسن من أية محاورة أخرى . ولقد انحدرت إلينا بعنوانين — «الدولة» (١) أو «حول العدالة». ورغم هذين العنوانين يجب ألا يتبادر إلى الذهن أنها رسالة فى علم السياسة أو الفقه القانونى ، فهى تجمع بين الاثنين ، بل هى أكثر من الاثنين . فهى محاولة فى ميدان الفلسفه الكاملة للانسان . وهى فى المقام الأول تعالج الإنسان فى عمله ، ولهذا تتناول مشا كل الحياة الأخلاقية والسياسية . غير أن الإنسان كل ، ولا يمكن فهم مايفعله بمعزل عما يفكر فيه ، ولهذا فإن الجمهورية هى أيضاً فلسفة الإنسان وهو يفكر وفلسفة للقوانين التى تحكم تفكيره . فإذا نظرنا إليها على أنها فلسفة كاملة للانسان ، وجدناها تشكل كلا واحداً عضوياً . أما إذا نظرنا إلى أقسامها المختلفة فهى تبدو لنا عدة رسائل تختص كل منها بموضوع مستقل . فهناك رسالة فى الميتافيزيقا تبين وحدة الأشياء كلها فى فكرة الخير . وهناك رسالة فى الفلسفة الأخلاقية تبحث فى فضائل النفس البشرية وتبين اتحادها وكمالها فى العدالة . وهناك رسالة فى التعليم يقول عنها روسو : « ليست الجمهورية مؤلفاً فى السياسة بل هى أجمل رسالة كتبت عن التعليم». وهناك رسالة فى علم السياسة ترسم مبادىء الحكم والنظم الاجتماعية التى يجب أن

---

(١) فى اللغة اللاتينية الجمهورية Respublica او الصالح العام وقد أخذ من اللاتينية الاسم الذى أطلق عليها عادة .

تنظم دولة مثالية (وخاصة الملكية والزواج) . وأخيراً توجد رسالة فى فلسفة التاريخ تبين مجرى التغير التاريخى والتدهور التدريجى الذى أصاب الدولة المثالية فانقلبت إلى دولة طاغية . غير أن كل هذه الرسائل قد نسجت فى رسالة واحدة لأن هذه المواضيع كلها كانت حتى ذلك الحين موضوعاً واحداً ، فلم يكن هناك تصنيف دقيق للمعرفة إلى دراسات منفصلة كما اقترح أرسطو فيما بعد ، ولو أنه لم يفعل ذلك إلا فى نطاق ضيق(١). وكانت فلسفة الإنسان موضوعاً واحداً يقابل مقابلة الند للند موضوع فلسفة الطبيعة ، بل قل إنه كان أسمى مقاماً. وكان السؤال الذى آل إفلاطون على نفسه أن يجيب عليه هو : ماهو الرجل الصالح ، وما السبيل إلى صنعه ؟ وقد يبدو هذا السؤال داخلا فى نطاق الفلسفة الأخلاقية ولا علاقة له بشىء سواها . غير أن الرجل الصالح فى نظر اليونان لابد أن يكون عضواً فى دولة ، ولا يمكن أن يصبح صالحاً إلا من خلال عضويته فى الدولة . ومن هنا يترتب على السؤال الأول بالطبيعة سؤال ثان : ماهى الدولة الصالحة وما السبيل إلى صنعها ؟. وهكذا ترتفع الفلسفة الأخلاقية إلى مجال علم السياسة ، ثم على الاثنين معاً أن يحلقا أكثر فأكثر . ومن الجلى لمن يتتبع سقراط أن الرجل الصالح هو الذى يملك المعرفة ، وهنا يبرز سؤال ثالث : ماهى نهاية المعرفة التى يجب أن يمتلكها الإنسان حتى يكون صالحاً ؟ هذا سؤال لابد أن تجيب عليه الميتافيزيقا ، فإذا ما أجابت ، برز سؤال رابع : ماهى الوسائل التى تستخدمها الدولة الصالحة لإرشاد مواطنيها إلى المعرفة النهائية التى هى شرط الفضيلة ؟ ولا بد للاجابة على هذا السؤال من وجود نظرية تعليمية . وبما أن إعادة تنسيق الأحوال الاجتماعية كانت فى نظر أفلاطون شيئاً لازماً لحسن سير

---

(١) كتب أرسطو رسائل مستقلة هى (الميتافيزيقا) و (والأخلاق) و (السياسة) غير أن علم السياسة والفلسفة الأخلاقية كانا مع ذلك فى نظره شيئاً واحداً لا يتجزأ . ولكنه يجب أن تقرر أن الرسالتين المنفصلتين عن الأخلاق والسياسة كان بينهما اختلاف لا فى الاسم فحسب بل فى روحهما أيضاً ــ فالطابع الواقعى للأجزاء ٤ ، ٥ ، ٦ من السياسة ليس فيه إلا القليل من وجهة النظر الأخلاقية .

مخططه التعليمى ، فلابد من القيام بمحاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية ، ولابد من خلق اقتصاد جديد يدعم نظم التربية الجديدة(١) .

وتقد كان من رأى البعض أن أهم نقطة فى الجمهورية هى كره أفلاطون للرأسمالية المعاصرة ورغبته فى استبدالها بنظام اشتراكى جديد ، وطبقاً لهذا الرأى تكون الجمهورية رسالة اقتصادية ، ويعزز صاحب هذه الفكرة رأيه بمحاولته إظهار الصراع فى اليونان المعاصرة بين الأوليجاركية والديموقراطية ، وهو صراع يمثل نزاعاً بين رأس المال والعمل ، وبقوله إن كتابات أفلاطون تنم عن شعور قوى بمساوىء هذا الصراع وعن محاولة من جانبه لمعالجة هذه الشرور عن طريق إجراءات اشتراكية ، ويرى صاحب هذه الفكرة أن ذلك الشعور هو الذى حفز أفلاطون على مهاجمة الملكية الخاصة وعلى اقتراح إلغاء استعمال النقود (٢) . ويرى كذلك أن أرسطو يتفق مع أفلاطون فيما يختص بهذه النظرية ، ذلك أن أرسطو رغم عدم التزامه مهاجمة الملكية بطريقة اشتراكية إلا أنه يؤيد نوعاً من الاقتصاد البسيط القائم على التبادل العينى ، وهو يهاجم نظام النقد بروح أفلاطون عينها ، بل يذهب إلى أبعد منه فيهاجم التجارة على أنها نوع من السرقة . والاعتراض الطبيعى على هذه النظرية هو أنها تعنى إدخال الاشتراكية الحديثة ، وهى ثورة على نظام الإنتاج المعقد ، فى ظروف الحياة الاقتصادية اليونانية التى كانت أبسط من هذا بكثير . غير أن الرد على هذا الاعتراض هو أن تلك الظروف لم تكن بسيطة .

---

(١) وفى إيجاز — تعتبر الجمهورية « فلسفة للعقل » فى كل مظاهرها — والمؤلف الحديث الذى يمكن مقارنتها به فى سهولة هو ذلك الجزء من استعراض هيجل للفلسفة المسمى « فلسفة العقل » الذى يناقش فيه العمليات الداخلية للعقل على اعتبار أنها الوعى وعلى اعتبار أنها الضمير . كما يناقش مظاهره الخارجية فى القانون وفى الأخلاق الاجتماعية (مجال الدولة) ، ونشاطه المطلق فى مجالات الفن والدين والفلسفة .

(٢) غير أن افلاطون يقول إن الأوصياء فقط هم الذين يجب ألا يتملكوا ذهباً ولا فضة ، ويستخلص من هذا أن الطبقات الأخرى كانت تستعمل المعادن النفيسة (٤١٧) .

فنظام الإئتمان كان على درجة كبيرة من التقدم فى الدويلة اليونانية ، والتجارة فيما وراء البحار كانت رائجة فى بعض المدن مثل مدينة كورنثة ، كما أن الربا لم يقتصر على إقراض المال للمحتاجين من الفلاحين ، بل كان نظاماً واسعاً معمولا به فى نطاق التجارة . وتدل مهاجمة الفلاسفة لنظام الفائدة على وجود دعاية اشتراكية كتلك التى تقترن فى العصر الحاضر بمهاجمة الأرباح . ومهما كان من صدق الفكرة التى تفترضها هذه النظرية عن الاقتصاد اليونانى ، فانه من العسير أن نقبل الفكرة التى تفترضها عن الفكر السياسى اليونانى ، أو أن نسلم بأن إصلاح الدولة كما اقترحه أفلاطون كان المقصود به أن يكون إصلاحاً اقتصادياً لشر اقتصادى ، ذلك أن أفلاطون مع أنه كان يلمس المسائل الاقتصادية ، إلا أنه كان يعتبرها مسائل أخلاقية تؤثر فى حياة الإنسان كعضو فى مجتمع أخلاقى . فنراه مثلا يتحدث عن تقسيم العمل ، ولكننا سرعان ما نتبين أنه لا يهتم به كوسيلة من وسائل الإنتاج الاقتصادى ، بل كوسيلة تؤدى إلى الرفاهية الأخلاقية للمجتمع .

ومع أننا لا نوافق على تطبيق اعتبارات الاقتصاد السياسى على (الجمهورية) ، إلا أن من واجبنا التسليم بأن الدافع الذى حفز أفلاطون على كتابتها كان دافعاً عملياً هذه حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، فقد كتبت الجمهورية بصيغة الأمر — ولم يكن أسلوبها تحليلياً بل كان ينطوى على التحذير والنصح . ويمكن اعتبارها من وجوه كثيرة بمثابة هجوم موجه ضد المعلمين القائمين فى ذلك الوقت ، وما كانت عليه مجريات السياسة المعاصرة . أما المعلمون الذين وجه إليهم الهجوم فهم الجيل الأصغر من السفسطائيين من الطراز الذى سبق تصويره فى محاورة (جورجياس). فقد كانوا هم ، لا سقراط ، الذين يعتبرهم أفلاطون المفسدين الحقيقيين للشباب عن طريق المحاضرات التى ألقوها والتدريب على السياسة الذى كانوا يدعون القدرة على إعطائه . ولو أن اليونان لم تسلك الطرق التى كانوا يرسمونها لتفككت قبضتهم على الشباب وظهر بطلان تعليمهم . لقد كانوا يعظون (كما تصور أفلاطون) بأخلاق ، أو « عدالة »

جديدة تدور حول إرضاء الذات ، وينزعون إلى إحداث ثورة فى السياسة تتفق مع هذا الاتجاه ، وذلك بجعل سلطة الدولة أداة يستخدمها الحكام لإشباع ذواتهم . وفى معارضة أفلاطون لهذه المبادىء كان ينادى بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التى تدفعهم إلى تذوق كل لذة وإلى الحصول على الإشباع الأنانى من كل شىء ، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام . وكذلك كان ينادى بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة ، وبمقتضاها لا تكون الدولة مرتعاً يتمتع فيه الحاكم بإشباع ذاته ، بل تصبح ذلك الجسم الذى هو جزء منه والكائن الذى يؤدى فيه وظيفة معينة . ولن تظل الفردية بعد ذلك مصدر عدوى للدولة ، بل على النقيض من ذلك يجب أن تسرى روح الجماعية فى الفرد (يصل رد الفعل الأفلاطونى إلى حده الأقصى) . ولا يمكن بعد ذلك أن يستغل الحاكم دولته لخدمة أغراضه الخاصة . بل يجب أن تتطلب الدولة من الحاكم أن يضحى أهدافه الخاصة فى سبيل الصالح العام ، إذا فرضنا جدلا أن له أغراضاً مختلفة عن أغراض الدولة . غير أن واقع الأمر أنه لا توجد ضرورة لذلك ، ولا يوجد تفريق بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة ، ففى الدولة الصحيحة يستطيع الفرد تحقيق أهدافه الخاصة بتحقيق أهداف زملائه ، « ويتاح له نمو أكثر ، فيكون بذلك منقذاً لنفسه ولبلده » (١٤٩٧) . ...

. . . .

وهكذا أعادت تعاليم أفلاطون ذلك الانسجام القديم بين مصالح الدولة ومصالح الفرد ، وهو الذى اعترضت سبيله تعاليم السفسطائيين (١) المتطرفين (كما تدخلت فيه

---

(١) الواقع أن هؤلاء السفسطائيين أمكنهم التوفيق بين الدولة والفرد بأن جعلوا الدولة حكماً مطلقاً يعمل لإرضاء فرد واحد . وهكذا يكونون قد حققوا التوفيق من الناحية الخاطئة (إن أمكن حقاً القول إنهم وفقوا بين الدولة والفرد) لأنهم جعلوا الدولة تتسق لمصلحة فرد واحد بدلا من أن يجعلوا الأفراد جميعاً يتسقون لمصلحة الدولة . ومع ذلك فإن هذا يبين مدى الارتباط الوثيق بين الدولة والفرد حتى فى نظر الثوريين ، بحيث لم تحاول الفردية القضاء على الدولة ، بل حاولت إعادة خلقها وفق الصورة التى رسمتها .

ولم يكن السفسطائيون من الفوضويين حتى فى تصوراتهم الجامحة .

تعاليم الكلبيين والتورنيين) . غير أن تعاليم أفلاطون أعادته على مستوى جديد أعلى لأنها سمت به إلى إحساس واع بما بين الدولة والفرد من انسجام فى المصالح . ومع أن أفلاطون كان يبدو مصلحاً وتقدميا فيما يتعلق بمسائل أخرى ، إلا أنه فى هذا الموضوع كان محافظاً إلى حد كبير ، فكانت رسالته هى التدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لا بد من القضاء عليها حتى يحل مكانها « نظام الطبيعة » ، بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور فى طبيعة النفس الإنسانية وفى نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى عليها أحد . وهذا هو السبب الذى من أجله أدخل أفلاطون فى مخططه الجمهورية سيكولوجية الإنسان وميتافيزيقا العالم . وكان لزاماً عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعا للأفراد ساقته الصدفة ، وفى مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغله ، بل إنها على عكس ذلك شركة بين نفوس من الضرورى أن تأتلف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية ، كما تهتدى فى اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بعيدة عن الأنانية بتلك الحكمة التى يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم .

غير أن هذه الفكرة الصحيحة عن الدولة وحالتها الطبيعية العادية كانت فى نظر أفلاطون ذات الشىء الذى تفتقر إليه الدول المعاصرة ، فروح الفردية المتطرفة لم تنتقل عدواها إلى النظريات فحسب ، بل تعدت ذلك إلى الحياة الواقعة نفسها ، ولم يكن سبب تلك الشعبية التى اكتسبها السفسطائيون إلا أنهم ضربوا على النغمة السائدة (١) .

---

(١) يسأل أفلاطون سؤالا استنكارياً فيقول :

« أتظن حقاً أن السفسطائيين هم الذين يفسدون الشباب ... أو أن المعلمين الخاصين يفسدونهم بدرجة تستحق الذكر ؟ أليس الناس الذين يقولون هذه الأشياء هم أكبر السفسطائيين ؟ (٤٩٢ ا) فى واقع الأمر إن السفسطائيين لا يعلمون إلا آراء الأغلبية أى آراء جمعياتهم . وتلك هى الحكمة التى يدعونها » . (٤٩٣ ا)

ولقد بدا لأفلاطون أن دول اليونان المعاصرة قد فقدت طابعها الحقيقى ونسيت هدفها الأصيل . ولهذا لم يكن فى وسعه لكى يجابه الطابع الذى اتخذته لنفسها فعلا والأهداف التى كانت تسعى وراءها فى وضعها الراهن إلا أن يصبح تقدمياً متطرفاً ، كما لم يسعه فى مجابهة الآراء السفسطائية إلا أن يكون محافظاً . وعند استعراضه للديموقراطية الأثينية التى كان يعيش فيها (والتى لقى سقراط حتفه على يديها) وجد فى السياسة المعاصرة نقطتى ضعف خطيرتين (١) ، أولاهما شيوع الجهل تحت ستار زائف من المعرفة ، وثانيتهما أنانية سياسية تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعاديتين تقف كل منهما من الأخرى موقف التحفز للانقضاض. ولهذا كانت أهدافه أن تحل الجدارة مكان عجز الهواة ، وأن يوجد الانسجام بدلا من الأنانية والتشاحن الداخلى، كما أصبحت كلمتا « التخصص » و « التوحيد » هى كلمات السر بالنسبة له . وبناء على ذلك وجه تعليمه السياسى فى (الجمهورية) إلى هذين الهدفين . وفى سبيل الوصول إليهما أورد فى كتابه هذا بعض الآراء البادية الشذوذ مثل شيوعية الزوجات ، وهى آراء تبررها الغاية التى كان يرمى إليها وتكسبها شيئاً من المعنى .

---

(١) ورد نقد أفلاطون للسياسة المعاصرة فى الكتابين ٨ ، ٩ من الجمهورية . ويقول العلامة « نولا » فى كتابه Die Slaatslehre Platos ص ١٠١ فى حق إن أفلاطون يصور دولا قائمة فعلا بعد أن صور دولته المثالية . ومع ذلك فإن دراسة الدول القائمة فعلا كانت سابقة من حيث تسلسل أفكاره لتصويره الدولة المثالية ، بل كانت حافزاً له على ذلك . كما أن العيوب التى رآها فى تلك الدولة وضحت له مايجب أن ينشده فى دولته المثالية . وبهذا المعنى يكون نقده للواقع هو الذى يحدد له خطوط مثله الأعلى . ويمكن القول بحق إن عناصر دولته المثالية التى تبدو مثالية من الطراز الأول هى من بعض النواحى أكثر الأشياء واقعية . فهى نتائج لتبرمه الشديد بعناصر الحياة الواقعية التى درسها دراسة دقيقة . التى كان يعترض عليها كل الاعتراض . فشيوعيته مثلا هى إلى حد كبير نتيجة لشعوره المرهف بالشرور الفعلية الكامنة فى الطبقة الحاكمة التى كانت لها مصالحها الاقتصادية الخاصة ، والتى استغلت مركزها السياسى لخدمة هذه المصالح .

وكان الجهل فى نظر أفلاطون هو أخص لعنات الديموقراطية . ففى ظلها تكون السيطرة من نصيب الهواة دون المحترفين ،وفى أتينا بنوع خاص يبدو أن الديموقراطية لم تكن تعنى إلا أن يكون للجهلاء حق مساوى فى الحكم بطريقة خاطئة ، فكل إنسان يستطيع التحدث أمام الجمعية والمساعدة على التأثير فى قراراتها ، وكل إنسان منهما كانت كفايته يمكنه الحصول على منصب تنفيذى بطريق الاقتراع ، وإلى جانب ما نشأ عن هذا النظام من عجز وما انطوى عليه من مظهر زائف فإن أفلاطون كان يراه نظاماً ظالماً . فالعدالة فى نظره كانت تعنى أن يؤدى الإنسان عمله فى الوضع الذى تؤهله له قدراته . ذلك أن كل شىء له وظيفته الخاصة ، فالفأس الذى يستعمل لنحت شجرة كما يستعمل لقطعها هو فأس يستخدم بطريقة خاطئة ، والرجل الذى يحاول أن يحكم زملاءه مع أنه فى أحسن الفروض لا يصلح إلا لأن يكون صانعاً متوسط الكفاية ، هو رجل لا ينعت بالخطأ فقط بل يوصم بالظلم أيضاً ، أو قل بالظلم المضاعف لأنه أولا لا يمارس العمل الذى يناسبه ، كما أنه ينحى جانباً من هو أجدر منه بهذا العمل .

غير أن شيئاً فى السياسة المعاصرة لم يؤثر فى أفلاطون ، وشيئاً لم يدفعه دفعاً فى طريق الإصلاح أكثر من روح الفردية العنيفة التى كانت تستأثر بمناصب الدولة لخدمة أغراضها الأنانية الخاصة ، والتى شطرت كل مدينة إلى معسكرين متعاديين من الأغنياء والفقراء ومن الظالمين والمظلومين ، تلك كانت رذيلة الأوليجاركية . ولقد كانت الهيئة الحاكمة دائماً فى حالة من الخلافات المستمرة داخل صفوفها الخاصة كما كانت مناوئة لرعاياها بصفة دائمة . والمدينة الأوليجاركية كانت مدينة يقوم فيها معسكران يحاول كل منهما اصطياد فرصة تمكنه من الآخر ، وكان حب المال هو بذرة الشر فى كل هذا ، ولو أن هذا الهوى انحصر فى حدود الحياة الخاصة لهان الأمر ، ولكن عدواه سرت إلى السياسة ، فالأغنياء الذين سعوا إلى زيادة ثرائهم استغلوا المنصب للحصول على تلك المزية التى يستطيعون نوالها فى مشروعاتهم الخاصة من وراء استخدامهم

الفاسد له ، واستولوا على سلطة الدولة من أجل الأسلاب التى تجىء بها(١) . وهكذا أصبحت الدولة أداة فى أيدى طبقة واحدة مع أنها فى جوهرها يجب أن تكون حكما محايداً غير متحيز بين الصوالح المتباينة للطبقات المختلفة . كما أن الحكومة بدلا من أن تحكم الرباط بين هذه الطبقة وتلك ، فإنها زادت ما بين الطبقات من خلافات بوضع ثقلها فى جانب طبقة واحدة لتقويتها ضد سائر الطبقات . فلا عجب إذن أن انقسمت الدولة على نفسها أو قامت فى كل دولة دولتان منفصلتان كما يقول إفلاطون . ويقول أيضاً « لا توجد دولة واحدة يصح أن تعتبر دولة ، فكل منها تتكون من دول كثيرة ، لأن أية دولة مهما كان صغرها كانت فى واقع الأمر منقسمة إلى دولتين إحداها دولة الفقراء والأخرى دولة الأغنياء ، وكلا الدولتين فى حالة حرب مع الأخرى(٢) » (٤٢٢ هـ) .

ولم تكن الأنانية السياسية خطأ وقعت فيه الأوليجاركيات وحدها بل إن الديموقراطية نفسها لم تكن خلواً من هذه الرذيلة . ومع أن أنصارها كانوا يعتقدون أن الدولة الصحيحة هى الدولة الديموقراطية لأنها لا تخدم مصلحة معينة بل تعطى كل طبقة حقها، ولأنها تمثل المجتمع بأسره بينما لا تمثل الأوليجاركية إلا جزءاً من المجتمع،

---

(١) قارن (السياسة) لأرسطو حيث يقول :

« لاهم للناس الآن إلا الحصول على المنصب من أجل المزايا التى يستطيعون الحصول عليها من الإيرادات العامة ومن المنصب » .

(٢) هذه الفكرة عن «الدولتين» تراود أفلاطون بين الحين والحين ، فهو يقول فى معرض التحدث عن الأوليجاركية : « مثل هذه الدولة ليست دولة واحدة بل دولتين، تتألف إحداهما من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، وجميعهم يعيشون فى بقعة واحدة ويتآمرون على بعضهم بعضاً بصفة مستمرة » . وكذلك يقرر فى (القوانين) أن الدولة العادية لادستور لها ، فهى لاتعدو أن تكون إقليماً منقسماً إلى قسمين واحد منهما له السيادة والآخر عليه الخضوع . وفكرة أفلاطون هذه عن الدولتين الداخلتين فى كل دولة توحى بعبارة دزرائيلى عن « الأمتين » ، كما توحى بالفكرة الاشتراكية الحديثة عن « حرب الطبقات » .

كما تفسح المجال أمام الأغنياء في ميدان المال وأمام الحكماء في نطاق المشورة وأمام الجماهير عند اتخاذ القرارات(١) ، مع كل هذا فإن الذى أدهش أفلاطون وكذلك أرسطو هو أن المواطنين في البلد الديموقراطى لم يكتفوا بالحصول على المال من خزائن الدولة في صورة الأجور التي كانوا يتقاضونها نظير خدماتهم السياسية ، بل إنهم إلى جانب ذلك كانوا يستغلون سلطتهم في نهب الأغنياء ، فيصادرون أملاكهم لأسباب زائفة أو يستخدمون في سلبهم وسائل أكثر مكراً . فهم أيضاً لا يختلفون عن الطبقة الحاكمة في ظل الأوليجاركية قد جعلوا من السياسة مصدراً للكسب الاقتصادى . هذا الارتباك في السياسة والاقتصاد الذى تساوت فيه الديموقراطيات والأوليجاركيات هو الذى أكسب التشاحن المدنى في اليونان حدته . وقد تتخذ المشاحنات السياسية طابعاً معتدلا ويسير فيها المتشاحنون وفق قاعدة مشروعة ، أما الحرب الاجتماعية فهى التي تجعل الأهواء في مرارة الحنظل. ولقد كان النزاع المدنى في اليونان يعنى هذا النوع من الحرب الاجتماعية ، فانقلب النزاع الدستورى إلى ثورة تشبه ثورة الفلاحين الفرنسيين ضد النبلاء (١) في سنة ١٣٥٧ . ومن هنا أصبحت رسالة الفلسفة السياسية في يد أفلاطون هي إقامة سلطة قوية غير متحيزة لا تعنى بسيادة الأغنياء على الفقراء أو سيطرة الفقراء على الأغنياء ، بل تعنى شيئاً أعلى من الاثنين أو قل يجمع بين الاثنين . وبدلا من « اشتراك الناس في الشئون العامة بقصد استغلالها لنفعهم الخاص فينقلب الكفاح من أجل المنصب إلى حرب أهلية(٣) » ، بدلا من ذلك يجب أن تقوم حكومة بعيدة عن الأنانية ويتم الانسجام المدنى .

---

(١) هذا دليل قدمه أثينا جوراس الزعيم الديمقراطى في سرقسطه وورد في تاريخ ثيوكديديس ، ٦ ص ٣٩ .

(٢) قارن الصورة التي رسمها ثيوكديديس للنزاع المدنى في كوركيرا يقول : « وسبب كل هذه الأشياء كان السعى وراء المناصب بدافع من النهم والطمع » (٣ ، ٨٢) .

(٣) في الجمهورية ، ٥٢١ يقول أفلاطون (٤١٦ ا) إن الحكام العادين « أشبه بكلاب الحراسة ، إذا أعوزها النظام أو تملكها الجوع أو أية عادة خبيثة انقلبت على الأغنام فاقلقت راحتها وأصبح مسلكها مسلك الذئاب لا مسلك الكلاب » .

كان هناك إذن عاملان أوحيا إلى أفلاطون بالاتجاه الذى يجب أن يتجه إليه فى إصلاحه المقبل ، أحدهما أنه كانت هناك هواية للتدخل فى شئون الدولة يسميها أصحابها « تعدد الجوانب » ، وهى إحدى خصائص الديموقراطية ، وثانيهما أنانية سياسية ترتب عليها انقسام مستمر ، وهذه بدورها خاصية تشترك فيها الأوليجاركية والديموقراطية على حد سواء . ولهذا يبدأ أفلاطون فى إقامة دولته المثالية من نقطة الخطأ الشائع للهواية ، ثم يقرر فى وضوح مبدأ التخصص ليجابه به مبدأ تعدد الجوانب الذى كان الناس يسلمون بصحته . وقد كان السفسطائيون إلى حد ما دعاة تعدد الجوانب ، ولقد رأينا كيف أبرز السفسطائى هيبياس معنى ذلك بصورة عملية عندما ظهر فى مدينة أوليمبيا فى حلى ورداء وحذاء من صنعه . غير أنهم كانوا يشعرون أيضاً أنه من الخير للانسان أن يكون مدرباً على المهنة التى يعتزم ممارستها ، كما أنهم أنفسهم حاولوا القيام بنوع من التدريب لمهنة السياسة ، وكذلك كان سقراط يصر على أن تكون المعرفة أساساً للعمل . وقد تأثر أفلاطون بنوع خاص بفكرة سقراط عن أن الحكم هو فن يتطلب معرفة من نوع معين . والواقع أن اتجاهات الحياة الواقعة لم تكن معارضة كل المعارضة لمبدأ التخصص ، فالجندى المحترف والخطيب المحترف كانا فى طريقهما إلى الظهور ، وقد أثبت انتصار قوة محترفة من الفرق خفيفة السلاح فى سنة ٣٩٤ ق . م أن النزعة الجديدة إلى التخصص يمكن أن تنتج شيئاً له فاعليته ، ومع أنه حدث فى زمن تال أن وجد أناس من أمثال فوكيون يمارسون الخطابة والجندية فى وقت واحد ، إلا أن أبناء ذلك العصر كانوا يعتبرون ذلك أمراً شاذاً ، لأن ذلك العصر كان عصر إفيقراطيس وإيسوقراط حين حل التدريب الاحترافى محل ارتجالية أناس من أمثال ثيميستوكليس أو كليون . غير أن تعاليم أفلاطون تتجاوز بكثير أية تعاليم سابقة أو أية اتجاهات سابقة ، فهو يقسم دولته المثالية إلى ثلاث طبقات هى الحكام والمحاربون والفلاحون — رجال الذهب ورجال الفضة ورجال الحديد والنحاس — كل طبقة لها وظيفتها المعينة ، وكل منها تركز نفسها كلية فى أداء هذه الوظيفة . فالحكم والدفاع وإنتاج الغذاء وهى الوظائف الضرورية للدولة تصبح مهناً توكل إلى طبقات محترفة . ولا يعنى أفلاطون العناية الحقة إلا بطبقتى الحكام

والمحاربين ، وهؤلاء يحرص كل الحرص على تدريبهم على عملهم بكل وسيلة فى استطاعته فهو أول كل شئ يخصص لهم تعليماً من نوع يكفل تدريبهم على أداء واجباتهم أداء كاملا . ثم لا يكتفى بالوسائل الروحية بل يلجأ إلى الأساليب المادية ، فيقترح نظاماً من الشيوعية يكفل تحرير عقول هذه الطبقات وأوقاتها من المشاغل المادية ويمكنها من التفرغ كلية للحصول على المعرفة وأداء مهمتها فى المجتمع . وهو لذلك يحرم رجال الحكم ورجال الجيش من الملكية الخاصة حتى يكرسهم لواجباتهم العامة بتجنيبهم أية مغريات قد تشجعهم على الانسياق وراء مصالح أخرى .

وكان السبيل إلى التخصص فى نظر أفلاطون هو أيضاً السبيل إلى التوحيد ، فإذا عينت طبقة مستقلة لمباشرة الحكم فقلما يوجد مجال للكفاح القديم فى سبيل الوصول إلى الحكم ، وإذا قبعت كل طبقه داخل حدودها الخاصة وركزت جهودها على عملها الخاص انعدم الصراع بين الطبقات . لقد كان الخلاف داخل المدينة الواحدة وليد الافتقار إلى التخصص ، ونظراً لعدم وجود حكومة صحيحة يتوافر لها الاستعداد والمقدرة على العمل ، كان هناك صراع بين المتطلعين الأنانيين إلى المنصب ، وبما أن كل دولة كان فيها عدد من الناس ليست لهم وظيفة ثابتة أو مكان منتظم ، أناس يشغلون أكثر من مكان واحد أو لا مكان لهم مطلقاً ، فقد أدى ذلك إلى التزاحم والفوضى مما انتهى أخيراً إلى الحرب الأهلية . ولذلك فإن نظام التخصص كفيل بالقضاء على كل هذه الأشياء ، كل طبقة تعمل راضية فى نطاق عملها المعين ، وبذلك تختفى الأنانية وتسرى الوحدة فى جسم الدولة . والحق أن أولئك الذين يقصرون جهودهم على أداء وظيفتهم لا يمكن أن تتطرق إليهم الأنانية ، لأن الأنانية هى أن يتجاوز المرء مجاله الخاص ويعتدى على مجال غيره ، وهذا الاعتداء لا يمكن أن تقترفه طبقة حاكمة أحسن تدريبها على القيام بواجبها الصحيح . وفى رأى أفلاطون ألا يسمح لكل من درب على الحكم أن يصبح من أفراد الطبقه الحاكمة ، بل إنه لكى يضاعف تأكده من عدم الأنانية تراه يحتفظ بالمناصب لأولئك الذين يعرضهم لنظام من التجارب وصنوف الإغراء فيثبت أنهم لم ينحرفوا عن اعتقادهم بأن رفاهة الدولة

هي رفاهتهم وأن شقاءهاهوشقاؤهم . وإلى جانب هذه الوسائل الروحية ، وإلى جانب هذا التدريب على العمل الخاص وهذا الاختيار الذى لا يقع إلا على أولئك الذين أثبت التدريب الخاص أنهم أبعد الناس عن الأنانية ، إلى جانب كل هذا فهناك أخيراً هذا الضمان المادى المتمثل فى الشيوعية . ذلك أن الحكام الذين لا أسرة لهم ولا يمتلكون منزلا أو أية ممتلكات ، هم فى مأمن من الأنانية ، ليس لهم مكان يحملون إليه كسبهم ولا أسرة يصرفونه عليها ولا مصلحة فى الحصول عليه(١) .

وخلاصة الأمر كله هو أن يقوم كل فرد بعمله المعين فى حالة من الرضى . ويرى أفلاطون أن هذا الوضع هو العدالة ، أو بعبارة أخرى هو المبدأ السليم للحياة الاجتماعية . ولهذا سميت (الجمهوريه) أيضاً باسم « رسالة فى العدالة » لأن هدفها هو إحلال مفهوم صحيح عن العدالة محل الآراء الزائفة التي عمل على نشرها الخطأ الشائع والتعاليم السفسطائية . وسواء كان أفلاطون يحارب نظرية السفسطائيين أو يسعى إلى إصلاح مجريات الأمور فى المجتمع ، فالعدالة هى محور تفكيره وموضوع درسه . وعلينا الآن أن نسأل ، ماهى الآراء التى وجدها سائدة عن العدالة وما هى الأسباب التى من أجلها نبذ تلك الآراء : وبأية طريقة برر الرأى الذى كان يناصره ، وما هى النتائج التى ترتبت على ذلك الرأى . وفى خلال هذا التساؤل سوف نعرض بالتفصيل لما سبق رسم خطوطه العريضة — وهو حجة أفلاطون فى اعتراضه على الأفكار السائدة عن العدالة ، ومخططه لإعادة بناء الدولة بقصد تحقيق فكرته الخاصة عن طبيعتها . وسوف نرى كيف أنه بدأ فى ضوء خافت بالمبدأ العملى للتخصص ثم سلط الأضواء أكثر فأكثر على ما ينطوى عليه من معنى حتى نوقن فى نهاية الأمر أن العدالة كاملة فى التخصص ، لأن العدالة فى هذا الضوء لا تعدو أن تكون متبلورة فى قيام الإنسان بذلك الدور الذى تحتمه عليه غايات المجتمع .

---

(١) الاشتراك فى الملكية وفى الأسرات يعمل على جعلهم أوصياء من طراز أصح ، فهم لن يمزقوا المدينة إرباً باختلافهم عما يملكون وعما لا يملكون ، ... بل سوف يتجهون جميعاً نحو غاية مشتركة (الجمهورية) . (٤٦٤ ج ، د) .

النظريات المبدئية عن العدالة

١ ـ نظرية كيفالوس : التقليدية .

أول فكرة عن العدالة(١) ناقشها أفلاطون فى الجمهورية هى تلك التى ترتكز عليها الأخلاق التقليدية . وأول من شرح هذه الفكرة هو كيفالوس ، وكان أجنبياً مستوطناً يعيش فى بيرايوس Peiraens ،ووالداً للخطيب ليسياس الذى تدور فى منزله المحاورة . وكيفالوس هذا عندما يعود ببصره إلى الماضى ويبحث شئون الحياة إبان

---

(١) يجب أن نلاحظ أن استعمال أفلاطون لكلمة « العدالة » لايقصد به معنى قانونياً . فالعدالة . شأنها شأن الشجاعة وضبط النفس والحكمة هى إحدى الفضائل الأربع التى تكون الصلاحية الأخلاقية . وهذه الصلاحية هى من صفات النفس الفردية ومن صفات المجتمع . والعدالة إذن هى صفة للفرد وللمجتمع . أى أنها أحد الأجزاء التى تتكون فيها الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . ولكنها سواء فى هذا الشكل أو فى ذاك لاترتبط بالقانون بل بالأخلاق . ومع أن العدالة هى جزء من الصلاحية فانها فى (الجمهورية) تصبح هى والصلاحية شيئاً واحداً تقريباً . فصلاحية النفس أو امتيازها هى نفسها « عدالة » العلاقات بين عناصر النفس(العقل والروح والشهوة) . فالنفس التى يتوافرفيها الانسجام والاتساق بين هذه العناصر تكون نفساً عادلة وتتمتع أيضاً بالصلاحية . وصلاحية المجتمع أيضاً هى عدالة العلاقات بين أعضائه . والعدالة التى يتوافر بين أعضائها النظام والاتساق نتيجة لالتزام كل فرد وظيفته تكون دولة عادلة وبالتالى تكون صالحة .

أما فى كتاب القوانين فان إفلاطون يجعل فضيلة ضبط النفس هى الصلاحية . ولكنه هنا أيضاً كما فى الجمهورية يجعل إحدى الفضائل مساوية للفضيلة كلها . ويجب أن نذكر أن الفضيلة وحدة ، وأن أجزاءها ، سواء كانت العدالة أو ضبط النفس تتضمن الفضيلة كلها .

حقبة طويلة ، مفكرا فى الطرائق والآراء القديمة ، تبدو له العدالة متمثلة فى قول الصدق ورد الدين إلى أصحابه . وعندما يرحل كيفالوس لتعهد الذبائح يكلف ولده ووريثه بوليمارخوس بأن يأخذ على عاتقه مواصلة حجة أبيه فى المناقشة ، ولما كان بوليمارخوس مخلصاً لوالده ولتقاليد الأقدمين ، فإنه يؤيد الفكرة القديمة عن العدالة فى صورة مختلفة بعض الشىء ، فيجعل العدالة أن يعطى كل إنسان ما هو مناسب له . واستعمال كلمة « مناسب » هذه تؤدى خلال المناقشة إلى الأخذ بفرض أن العدالة هى معاملة الأصدقاء بالخير والأعداء بالسوء . غير أن هذا الافتراض يقلب التعريف الذى قاله بوليمارخوس رأساً على عقب . فإذا كانت العدالة فناً أو قدرة فهى كفيلة كباقى الفنون أو القدرات بأن تفعل شيئين كل منهما عكس الآخر ، فالطبيب له أعظم قدرة على منع المرض وعلى خلقه ، كما أن أكفأ حارس لأحد المعسكرات هو أيضاً أعظمهم قدرة على سبق العدو فى الإضرار به لو أراد . فإذا كانت العدالة قدرة أو كفاية ممتازة فهى فى هذا الشأن لاتقل عن المهارة الطبية أو القدرة الحربية فى إمكان استخدامها فى اتجاهين متعارضين ، والرجل العادل فى مقدوره أن يحرس مستودعاً أو يسرقه على السواء ، فيكون عادلا أو ظالماً بمحض إرادته . ثم إنه من السهل أن نتحدث عن إعطاء الخير للأصدقاء ومعاملة الأعداء بالسوء ، ولكن كيف يكون الحال إذا كان الصديق صديقاً بالمظهر فقط بينما هو فى مخبره عدو ؟ وهل يتحتم على المرء فى هذه الحالة أن يتبع تعريف العدالة بحرفيته فيمنحه الخير ، أو أن من حقه أن يكون بصيراً فيجزيه بالسوء ؟ وأخيراً فرغم كل مايقال عن معاملة الأصدقاء بالحسنى ، هل من العدالة أن نصيب أعداءنا بالضرر ؟ إن إلحاق الضرر بإنسان يسبب تدهوره ، وليس من العدالة أن نجعل إنسانا أسوأ مما كان .

وعندما يواجه بوليمارخوس هذه النتائج نراه يتخلى عن تعريف العدالة بأنها فن منح الخير للأصدقاء والشر للأعداء ، ثم ينهى أفلاطون المناقشة باقتراح أن هذا التعريف لابد أنه كان من ابتكار أحد الطغاة من أمثال بيرياندر أو أحد الملوك

المستبدين من أمثال إكسركسيس « له فكرة عظيمة عن قدرته » . وهو اقتراح يمهد الطريق لتعريف آخر عن العدالة وهو « أنها مصلحة الأقوى » .

وفى هذا النقاش يقول أفلاطون إن العدالة أو النزاهة ليست فناً على أية حال ، بمعنى الأداء الفنى الذى يمكن حذقه بالتجربة واستخدامه حسبما يريد الإنسان فى هذا الاتجاه أو فى اتجاه عكسى . فالعدالة لايمكن الحصول عليها بالتجربة لأنها ليست من نوع المعرفة الأقل شأناً والتى تجىء بالمران والتعود ، ولكنها معرفة أسمى تقدم على التمكن من المبدأ وتستمد قوة التماسك من ارتباطها بقضية من القضايا. أما العرف وهو الذى لايعدو أن يكون رأياً موروثا ولدته التجربة ، فإنه لايصمد فى مواجهة أية صعوبة . ولهذا فإن قاعدته العتيقة التى تقرر معاملة الأصدقاء بالحسنى ومجازاة الأعداء شراً ، أو كما يوجزها هسيوذوس فى قوة قائلا : « أعط من يعطى وامنع من لايعطى » . هذه القاعدة تبطل هدايتها لنا بمجرد أن تعترينا حالة من الشك (وهذا أمر لابد من حدوثه) لانعرف إزاءها من الصديق ومن العدو ، ومن الذى أعطى ومن الذى لم يعط . وكذلك لايمكن أن تستخدم العدالة فى اتجاهين عكسيين ، لأنها صفة من صفات النفس وعادة من عادات العقل أكثر منها أداء فنيا ، وهى صفة وعادة من طابع معين ، إذا حصل عليها الإنسان لايستطيع أن يعمل إلا فى طريق واحد ، وهو طريق لايمكن أن يؤدى إلى الإضرار بالغير أو التسبب فى تدهور أى إنسان سواء أكان صديقاً أم عدواً . وأخيراً فإن العدالة الحقة تحمل فى معناها فكرة الخدمة ، وهذه بدورها تعنى أن المجتمع كل تؤدى له هذه الخدمة . أما الرأى التقليدى فإنه غير بصير بهذا المضمون ، فهو لايرى فى العدالة إلا علاقة بين فردين ، وعلاقة تقوم على مبادىء فردية ، ولا يفكر إلا فى الفرد الذى يتركز تفكيره فى نفسه « وفى متناول يده وسائل كثيرة يتصرف فيها » فيجزى أصدقاءه خيراً ويرد على أعدائه بالمثل . وهذا هو السبب فى أن أفلاطون يعتبر الرأى التقليدى عن العدالة رأياً لايمكن إلا أن يكون من ابتكارات طاغية من أمثال برياندر

أو ملك مستبد من طراز إكسركسيس ، وهذا هو السبب فيما يبديه من أن هذا الرأى يدخل فى عداد الآراء الثورية كما يشرح ذلك ثراسوماخوس فيما يلى :

٢ ـ نظرية ثراسوماخوس : مذهب الاصلاح الجذرى (٣٣٦ ا - ٣٥٤ ج)

يمثل كيفالوس وخليفته فى المناقشة الأخلاق التقليدية فى اليونان القديمة ، أما ثراسوماخوس فإنه يمثل الآراء الجديدة الناقدة فى الجزء الأخير من القرن الخامس . ويرى فيه أفلاطون المتحدث بلسان السفسطائين المتطرفين فى الإصلاح ، وعلى هـذا الاعتبار يدفعه أفلاطون فى المناقشة إلى اتخاذ موقفين ، ثم يخرجه من موقف بعد الآخر .

(١) فهو أول كل شىء يفهم من العدالة (وهو الذى يفهم من سياق الجمهورية) أنها مستوى وقاعدة لما يفعله الإنسان الذى يعيش فى مجتمع . وفى ضوء هـذا الفهم يعرف العدالة بأنها « مصلحة الأقوى » ، أو بعبارة أخرى « إن الحق مع القوة » ، أى أن على الإنسان أن يفعل مايستطيع فعله ، وأنه يستحق مايستطيع الحصول عليه . ومعنى هذا أن القانون والقوة شىء واحـد على طريقة سبينوزا . ولـكن بينما نرى سبينوزا ، دون الـكثير من المنطق ، يحد من قوة كل فرد بما تفرضه عليه حكومة الدولة من مسلك يؤدى إلى سلام قائم على الفضيلة الرشيدة ، نرى ثراسوماخوس يقرر فى كثير من المنطق أن سلطة الحـكومة إنما تضع من القوانين مايكون فى مصلحتها ، وتجعل العدالة ذلك الحق الذى تدعيه لنفسها على اعتبار أنها الأقوى، وهى إنما تتمكن من ذلك بفضل مالها من سلطة عليا ، وعلى هذا تـكون قاعدة العمل بالنسبة لرجل يعيش فى مجتمع هو فى نظر ثراسوماخوس مشيئة الحاكم الذى لايشاء إلا مايراه خيرا لنفسه . ويقرر أن هذه الحال هى التى لابد من أن يتبينها المرء إذا نظر إلى الحقائق نظرة فاحصة. فعلى الرغم من أن كل إنسان يعمل لنفسه ويسعى إلى نيل مايستطيع

الحصول عليه ، فإن الرجل الأقوى هو أعظم الناس وثوقاً بيلوغ مايشتهى ؛ وبما أن الحكومة فى الدولة هى السلطة الأقوى (وإلا لما وصلت إلى الحكم) فإنها تحاول الوصول إلى ما تريد لنفسها ، وهى لامحالة بالغة هدفها .

(٢) ولكن إذا كانت العدالة على هذا النحو هى كل مايراه الحاكم فى مصلحته ، فمن الممكن تعريفها بالنسبة لكل إنسان غير الحاكم تعريفاً آخر من وجهة النظر الشعبية ، وهو « أن العدالة هى منفعة الغير » . فالعدل ، بالمعنى الشعبى ، هو أن تكون وسيلة لإرضاء الحاكم ، أما إذا عملت على إرضاء نفسك فقد ارتكبت ظلماً . غير أنه لايوجد سبب فى رأى ثراسوماخوس يجعل من العدل بالنسبة للحاكم أن يكون له مايريد . ومن الظلم فى الوقت عينه بالنسبة للآخرين أن يفعلوا الشىء نفسه ، فما يصدق على الواحد يصدق على الباقين ، والقاعدة الصحيحة للعمل بالنسبة لأى رجل بصير هو أن يرضى نفسه ، وبناء على هذا إذا استعملنا الألفاظ فى معانيها المتواضع عليها ، يكون الظلم لا العدل هو الفضيلة الحقة والحكمة الصحيحة بالنسبة لجميع أصحاب البصائر ، فالظلم خير من العدل ، والرجل الظالم أكثر حكمة من العادل ، بل إن الرجل الحكيم حقاً هو الذى يكون عادلا ويشبع مالحاكمه من رغبات أنانية مادام مرغماً على ذلك . أما إذا استطاع غير ذلك ففى مقدوره أن يكون ظالماً ويرضى رغباته الشخصية . وخلاصة القول إن المعنى العادى للألفاظ الأخلاقية يجب أن يأخذ وضعاً مقلوباً إذا أريد لهذه الألفاظ أن تتفق مع « الواقع » .

ولقد سبقت الإشارة إلى أن آراء ثراسوماخوس تعتبر ثورة أخلاقية متطرفة أكثر شمولا فى حقيقتها من الأخلاق العليا الجديدة التى أوردها أفلاطون فى محاورة جورجياس على لسان كاليكليس ، وإن بدت فى مظهرها أقل عنفاً . وكل من كاليكليس وثراسوماخوس يمثل ثورة شعور ذاتى دبت فيه اليقظة ضد الأخلاق التقليدية التى كان يسلم بها حتى ذلك الحين تسليماً سلبياً ، ولكنه الآن يضعها أمام قضاء إحساسه الجديد

بذاته ليحاسبها ويحكم عليها. وهذا الإحساس الجديد بالشخصية يتميز بالحدة ولا يتمهل، وهو لا يجد فى الأخلاق التقليدية أكثر من قيود متعددة تحد من قدرته على الحركة. هذا الإحساس الجديد يدفع به كاليكليس إلى عرض نظرية جديدة للعدالة عرضاً جديداً لا كلفة فيه — وهى أن يفعل الإنسان ما يستطيع فعله، وأن يسعى إلى كل مايشتهى أما فى يد ثراسوماخوس فإن هذا الإحساس الجديد يصبح أكثر دهاء وأعظم رصانة، فيعرض نظرية تقرر أن العدالة هى طاعة السلطان حيثما كان ذلك محتماً، وإرضاء النفس حيثما وجد الإنسان إلى ذلك سبيلا. وأولئك الذين يسعون إلى توضيح أخطاء هذه الفردية المتطرفة كما فعل أفلاطون يجب أن يردوا عليها بإثبات فكرة أصدق عن طبيعة الشخصية الإنسانية وحقوقها. فيجب أن يبينوا أن الذات الإنسانية ليست وحدة منعزلة، بل هى جزء من نظام لها مكانها فيه، وأن اكتمال تعبيرها عن نفسها وإحساسها الحقيقى باللذة لا يتحققان إلا بقيام الإنسان بواجبه فى المركز الذى يستدعى إلى شغله. هذا هو الرد النهائى الذى يقدمه أفلاطون، والذى يكتب الجمهورية بقصد تقديمه. أما الآن فهو يكتفى بتفنيد منطقى لأقوال ثراسوماخوس، فيتناول الوضعين اللذين وصل إليهما — وهما أن الحكومة تحكم لمصلحتها الخاصة، وأن الظلم خير من العدل — ثم يعالج الواحد منهما بعد الآخر. فيضع فى مواجهة الرأى الأول الفكرة السقراطية، أن الحكم فن، ويقرر أن كل الفنون إنما تنشأ من جراء وجود عيوب فى المادة التى تتناولها. فالطبيب يحاول علاج عيوب الجسم، والمعلم يحاول علاج عيوب العقل، أى أن موضوع كل فن وهدفه هو خير المادة التى يتناولها. فالمعلم الكامل مثلا هو ذلك الذى يفلح فى علاج كل العيوب الموجودة فى عقل تلميذه وفى إبراز جميع إمكانياته. وعلى هذا لابد أن يكون الحاكم متجرداً كل التجرد من الأنانية ما دام يعمل فى نطاقه كحاكم وفق مايتطلبه فن الحكم، فلا يستهدف إلا خير المواطنين الذين التزم رعايتهم. ومع التسليم بأنه كإنسان فى حاجة إلى أن يعيش، وكإنسان يمارس فن كسب الرزق قد يسعى إلى مصلحته الخاصة ويأخذ أجراً فى مقابل عمله، إلا أنه لا يفعل ذلك بوصف كونه حاكماً أو ممارساً لفن الحكم، بل يفعله بوصف كونه من أصحاب الأجور الممارسين لفن العمل بالأجر.

هذا هو رد أفلاطون على الموقف الأول الذى اتخذه ثراسوماخوس. أما إجابته على الموقف الثانى فهى حجة قصد بها إثبات أن الرجل العادل هو أكثر حكمة وقوة وسعادة من الظالم . أما كونه أكثر حكمة فلأنه يتبع تعليم دلفى القديم ويعترف بالحاجة إلى وجود حد يقف عنده الإنسان . وهو يسعى إلى منافسة غيره ، ولكنه لا يفعل كما يفعل الرجل الظالم فينافس كل إنسان أو ينافس بقصد المنافسة فقط ، وهو لا يهدف إلى المنافسة فى حد ذاتها ، بل إلى الإجادة المطلقة ، ولا ينافس إلا أولئك الذين لم يبلغوا ذلك المدى ، ولا يفعل ذلك لأنه يحب المنافسة بل لأنه يحب الإجادة . هدفه أن يجاوز المتخلف لا أن يبز المجيد ، فهو يقنع كل القناعة بأن يكون فى مستوى المجيد ويسعد كل السعادة بأن يكون قريناً له . هذا دليل الحكمة فى كافة شئون الحياة ، فالطبيب أو الموسيقى الحكيم هو ذلك الذى لا يسعى إلى المنافسة بل إلى تحقيق الإجادة ، ولا شك أن الرجل العادل الذى يمتلك مثل هذه الحكمة هو بالضرورة أحكم من الرجل الظالم الذى لا يملك شيئاً منها (١) . وبما أنه أحكم من الظالم لأنه يعترف بوجود حد يقف عنده فهو أيضاً أكثر منه قوة ، وحتى إذا اصطنع عدد من الناس أن يكونوا ظالمين ليستمدوا من ذلك قوة على عمل شىء ينطوى على

---

(١) تعليم أفلاطون هذا — وهو أن المنافسة فى حد ذاتها ، إذا أصبحت غاية نهائية ، كان ذلك دليلا على الجهل والظلم — هذا التعليم يرجع بصفة جزئية إلى ما كان يحسه اليونان قديماً من وجود حد يقف عنده الانسان كما كانت تحتمه كهانة معبد دلفى ، وكما عززه الفيثاغوريون . غير أنه يرجع أكثر إلى مبدأ العدالة الذى يسعى إليه أفلاطون ، والذى يجعل العدالة تتضمن الأداء الرشيد لوظيفة خاصة . فإذا اختص كل إنسان بأداء مثل هذه الوظيفة فلن يكون هناك تنافس بين الناس لأن وظائفهم ليست موضع منافسة بل تكمل بعضها بعضاً . وإذا ترجمنا تعليم أفلاطون باصطلاحات اقتصادية حديثة قلنا إن المنافسة الاقتصادية ليست شيئاً حسناً فى حد ذاتها ، بل الحسن فيها أنها وسيلة إلى إيجاد التفوق الاقتصادى ، أى الحد الأقصى من الثروة . وعلى ذلك لا ينافس المنتج العاقل كل المنتجين ، بل يقتصر على منافسة أولئك الذين ينتجون إنتاجاً رديئاً ، كما لا ينافس بقصد المنافسة بل بقصد التفوق الاقتصادى .

الظلم فلابد من أن يتوخوا العدل بالوقوف جنباً إلى جنب وبمعاملة بعضهم بعضاً بالعدل .

ويجىء أخيراً أن الرجل العادل أكثر سعادة من الظالم لأن تفوقه عليه فى القوة مستمد من قوة المبدأ الذى يحكم الصلة بينه وبين أترابه . والحجة التى يسوقها أفلاطون للتدليل على هذه الصفة الأخيرة هى حجة ذات أهمية عظمى . فهو يقرر أن كل شىء له وظيفة معينة لا يمكن أن يؤديها أى شىء آخر (٣٥٢ ﻫ) ، أو قل لا يمكن أن يؤديها بالجودة نفسها . وهنا يبرز مبدأ الوظيفة الخاصة الذى يعتبر محور (الجمهورية) والقاعدة الأساسية التى تقوم عليها نظريتها فى العدالة ، كما سنرى . ومن الطبيعى أن ينتقل أفلاطون من مبدأ الوظيفة الخاصة إلى مبدأ الفضيلة أو الامتياز . ففضيلة أى شىء أو امتيازه هو أداؤه لوظيفته المعينة بطريقة ملائمة . ففضيلة العين هى الرؤية الواضحة ، وفضيلة الأذن هى السمع الجيد . وكذلك للنفس وظيفتها المعينة كما لها ما يقابل ذلك من فضيلة أو امتياز . وظيفتها الحياة وفضيلتها أو امتيازها الحياة الطيبة . ولما كان من المستحيل على أى شىء أن يؤدى وظيفته إذا حرم من فضيلته ، فإن النفس لا تستطيع القيام بوظيفتها إذا تجردت من فضيلتها المناسبة . وعلى هذا ليس فى مقدور النفس أن تؤدى وظيفتها إلا إذا كانت لديها فضيلة الحياة الطيبة — وهى الفضيلة التى يطلق عليها اسم آخر هو العدالة . والنفس إذا امتلكت فضيلة الحياة الطيبة أو العدالة ، فهى تمتلك السعادة أيضاً لأن السعادة نتيجة حتمية للحياة الطيبة ، والنفس التى تمتلك قدراً أكبر من الفضيلة ، أو بعبارة أخرى قدراً أكبر من العدالة ، فهى بالتالى تحظى بسعادة أكثر . وبما أن السعادة أكثر نفعاً من الشقاء ، فإن العدالة هى حالة أكثر نفعاً من الظلم لأنها أكثر سعادة[١] .

---

(١) يلاحظ أن هذه الحجة تعتمد على الألفاظ إلى حد ما ، لأن الكلمتين اليونانيتين المقابلتين لكلمتى « الطيبة » و « الحياة الطيبة » تحتملان تأويلا واسعاً . وهذا غير متوافر فى اللفظين المقابلين بالانجليزية . « فالطيبة » لاتعنى الامتياز الأخلاق فحسب بل تعنى إلى جانب ذلك الكفاية الذهنية . « والحياة الطيبة » لاتعنى المعيشة النبيلة فحسب بل المعيشة السعيدة أيضاً . غير أن حجة أفلاطون إلى جانب أنها لفظية فهى واقعية أيضاً ، فأفلاطون يقصد « فالطبيعة » صفة ذهنية وأخلاقية فى الوقت نفسه ، وممارسة هذه الصفة هى أسمى أشكال السعادة .

وتتضمن هذه الحجج أفكاراً أكثر عمقاً يكشف النقاب عنها أفلاطون فى نهاية الأمر . فنظرية العدالة وهى القوة التى تكسب أية هيئة من الناس تماسكاً ، ونظرية الوظيفة الخاصة لكل شىء ، هما نظريتان يصل بهما أفلاطون إلى نتائجهما الكاملة فى الأجزاء الأخيرة من كتاب الجمهورية . ومع ذلك فإن هذه الحجج فى وضعها الحالى تتميز بالطابع المنطقى وتبين لنا أفلاطون وهو ينازل السفسطائيين فى اللعبة التى تخصصوا فيها وهى لعبة الكلام ، وينتزع منهم الغلبة لنفسه . فتراه يوضح لنا أنهم يهدمون لا يبنون، فيقولون لنا لماذا يجب علينا أن نصدق رأى ثراسوماخوس فى العدالة ولكنهم لا يذكرون شيئاً عن فكرة العدالة التى يجب علينا اعتناقها ، أى أنهم لم يزيلوا مالدى الناس من شعور سقيم بأنهم حتى إذا تخلصوا من قسوة السفسطائيين ، فإن هنالك حقيقة مازالت قائمة وهى أن العدالة شىء لا تتعوده الطبيعة البشرية بالغريزة بل هى كما يقولون شىء غير طبيعى لا يوجد فى الإنسان إلا لأن العرف يشاء ذلك ، ولا يحتفظ به الإنسان إلا بدافع من القوة . هذا هو الشعور العادى للمجتمع ، وهذا هو الطابع الذى يبدو عليه الرأى العام . هكذا يقول السفسطائيون . لهذا كله ينبرى أفلاطون لنقد هذا الرأى العام . ولكى يبين أن للعدالة أسساً راسية فى الطبيعة البشرية ، وأنها النظام أو الاتساق الطبيعى للنفس الإنسانية ، فإنه يترك المنطق ويتناول علم النفس ، ويتخلى عن تحليل الألفاظ ليتناول تحليل الطبيعة البشرية(١) .

٣ - نظرية جلاوكون : البراجماتية (٣٥٧ - ٣٦٧ ھ)

وجهة النظر الجديدة يعبر عنها جلاوكون - والهدف الواضح لأفلاطون من وراء هذا أن يسلط عليها منطق سقراط فى هجوم مضاد . وجلاوكون لا يأخذ بموقف

---

(١) انظر كتاب الأستاذ نتلشب Nettleship « محاضرات » ص ٤٨ . ويجب أن يلاحظ فى نفس الوقت أن أفلاطون يعنى ما يسعى إلى إثباته فيما بعد ، وهو أن العدالة ليست شريعة للسلوك متواضعاً عليها ، بل هى سمو داخلى للنفس البشرية .

ثراسوماخوس من أن العدالة هي مشيئة الأقوى مادامت متصلة بمصالحه الخاصة ، بل يقرر بالروح نفسها أن العدالة شيء مصطنع أنتجه العرف . والحجة التى يقيمها هي أنه فى الحالة الطبيعية يرتكب الظلم بصورة طليقة ودون قيد ، أى أنه يرى نفس رأي الكتاب الحديثين من مدرسة العقد الاجتماعي . غير أن الناس يرون هذه الحال شيئاً لا يطاق ، فيترتب على ذلك نتائج ثلاث . أولها أن الأضعف من الناس نظراً لأنهم يعانون الظلم أكثر مما يرتكبون الظلم فإنهم « يتعاقدون » فيما بينهم على ألا يسببوا ظلماً لأحد أو يقبلوا أن يقع الظلم على أحد . وثانيتها أنهم ، تمشياً مع العقد ، يضعون قانونا تصبح سننه بعد ذلك قاعدة للسلوك وشريعة للعدالة . وأخيراً يترتب على هذا العقد وعلى هذه السنن أن تتخلى الطبيعة الإنسانية عن غريزتها الحقيقية ، وهي التى تنجو نحو إرضاء النفس ، وتقبل الانحراف عن مجراها « بحكم » القانون فالعدالة وليدة الخوف ، وهي وسط أو حل وسط بين أحسن الأشياء ، وهو ارتكاب الظلم دون تحمل العقاب ، وبين أسوأ الأشياء وهو معاناة الظلم دون وجود القدرة على مقابلة المثل بالمثل (١٣٥٩) . وهكذا ترى أنه بينما كان ثراسوماخوس يقيم العدالة على أساس من غريزة السيطرة ويضع لها تعريفاً أنها مصلحة الأقوى ، فان جلاوكون يقيمها على أساس من غريزة الخوف ويجعل تعريفها أنها ضرورة تفرض على الأضعف . أى أنه يسير فى الاتجاه الفكرى الذى اتبعه ثراسوماخوس ، ولكنه يبدأ من النهاية كما يقولون ، فيتخذ أساساً له مخاوف الضعفاء لاشهوات الأقوياء ، وبذلك يصل إلى تعريف للعدالة عكس التعريف الذى وضعه ثراسوماخوس .

وجماع هذه النظرية ، وهي ليست خاصة بجلاوكون فحسب بل يشترك فيها كتاب حديثون من أمثال هوبز(١) ، كما أنها في واقع الأمر شيئاً تتجه إليه غرائزنا

---

(١) يعتقد هوبز أيضاً أن الإحساس بالصواب ليس شيئاً كامناً فى الإنسان ، بل يوجده الاتفاق وتنفذه القوة . يقول : =

البدائية لأول وهلة ، هذه النظرية قام المفكرون الحديثون بتفنيدها نقطة نقطة . ففى المقام الأول لم يحدث أبداً أن كان هناك أى عقد فعلى أو صريح . بل هناك وضع للأمور يفهم منه وجود اتفاق ضمنى غير منصوص عليه . ولن يجئ وقت يزول فيه هذا الوضع . فمن ناحية يوجد بين أعضاء المجتمع دائماً اعتراف متبادل بالحقوق حاول الناس التعبير عنه ، ولكنهم لم يفلحوا إلا فى تحجيره بالتحدث عن «عقد اجتماعى» بين الواحد والكل لإقامة دولة — بمعنى مجتمع سياسى — كما لو كان المجتمع السياسى شيئاً يمكن إقامته . ومن الناحية الأخرى تشاء الرعية دائماً أن الحاكم عليها يجب أن يحكم ، كما يعترف الحاكم من جانبه بأنه يعتمد على مشيئة رعيته . وهو وضع لا كته الألسن بالتحدث عن «عقد للحكم» بين الرعية والحاكم لإقامة دولة — بمعنى حكومة — كما لو أن الحكومة ليست صفة أساسية للمجتمع السياسى الذى يعتبر بدوره صفة أساسية للطبيعة الإنسانية .

وفى المقام الثانى ، لا يعتبر القانون بوجه عام شيئاً «من قبيل العرف» أو شيئاً مصطنعاً بأى معنى معقول من معانى هذه الكلمات ، وإذا كان المقصود بكلمة العرف

= « قبل أن يكون للعدل والظلم مكان يجب أن تكون هناك قوة للارغام ، (الفصل ١٥) وبما أن الناس يختلفون عن بعضهم بعضاً ، فلكى تقرر ماهو الانصاف وما هي العدالة وما هى الفضيلة الأخلاقية ، ولكى تجعل كل هذه الأشياء ملزمة يجب أن تكون هناك قواعد صادرة من سلطة ذات سيادة » (الفصل ٢٦) .

والخطأ الأساسى فى موقفه هذا (نفس الخطأ الذى يعترض عليه أفلاطون فى موقف جلاوكون) . هو مايتضمنه من رأى عن الطبيعة البشرية — رأى المذهب الفردى أن الانسان وحدة أنانية ، وأن فى طبيعته ثلاثة أسباب رئيسية تدفعه إلى الشجار وهى المنافسة ، والافتقار إلى الثقة ، وحب المجد . ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار العدالة شيئاً مصطنعاً ، يشتد على غرائز الطبيعة البشرية فى مصلحة المحافظة على النفس التى يضرها انطلاق الانسان وراء غريزته دون قيد . وعلى هـذا كان من الضرورى أن يجابه هوبز — كما جابه أفلاطون جلاوكون بانكار الرأى القائل بأن الانسان بطبيعته وحدة أنانية ، وبايجاد نظرية عكسية عن الطبيعة الانسانية .

أى شىء ابتدعه الإنسان ، فمن المؤكد أن القانون هو من قبيل العرف . ولكن أليس كل شىء آخر هو أيضاً من قبيل العرف فيما عدا « الصخور والأحجار والأشجار ! » وكذلك إذا كان المقصود بكلمة العرف كل مايبتكره الإنسان بإرادته على العكس ممايتطور تطوراً غريزياً ، فإن قوانين كثيرة تكون من قبيل العرف ، كما أن قوانين أخرى كثيرة تكون طبيعية ، غير أنه لاتوجد فجوة كبيرة بين النوعين لأن الإنسان لايبتكر بإرادته أشياء على أسس مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى يطورها بمقتضاها تطوراً غريزياً . والواقع أن القانون تطور أولا ثم أوجده الإنسان بعد ذلك ، وإن كان هذا القول يبدو متناقضاً . وذلك لأن القانون كان فى بدئه عادة من العادات ثم أصبح بعد ذلك قاعدة . وعلى أية حال فمن الخطأ كل الخطأ أن نجعل من مرحلة التطور الغريزى شيئاً متعارضاً مع مرحلة الابتكار الإرادى كما لو كانا شيئين عكسيين . فالإنسان وحدة ولا يمكن أن يعمل فى طريقين متضادين . غير أن اصطلاح « العرف » كما يستعمل فى الكلام العادى لاينطبق على أى من هذين المعنيين ، فنحن عند التحدث عن العرف لانعنى شيئاً معيناً ابتكره الإنسان ، كما لانعنى أى شىء تعمد الإنسان إيجاده . بل نعنى فى واقع الأمر أى شىء أوجده الإنسان فيما مضى ولم يعد صالحاً لأداء الغرض الذى أوجده الإنسان من أجله ، ومع ذلك لايزال متمسكاً بحق البقاء . وبهذا المعنى لاشك فى أن القانون بوجه عام ليس من قبيل العرف ولو أن بعض القوانين الفردية قد تكون كذلك(١) .

ونجىء أخيراً أن الأساس فى احترام القانون وفى سلطته ليس القوة بل إرادة الشعب ، فالقوانين نافذة المفعول لأنها سياج لإرادة أعضاء المجتمع أن يفعلوا مايشعرون بأن من واجبهم فعله ، كما أن سطوتها ليست بقدر القوة المستعدة لتنفيذها ، بل بقدر

---

(١) هذا الرأى عن العلاقة بين ماهو طبيعى وماهو عرفى يقدم على أساس ماقاله نتلشب فى مؤلفه (محاضرات).ص ٥٤ — ٥٧ .

استعداد الشعب لطاعتها . وإن مايبدو لنا كأنه قوة (كما يحدث عندما نتكلم عن تنفيذ القانون بتوقيع العقاب على أحد الأفراد) ماهو فى واقع الأمر إلا تأكيد للارادة الحقيقية لهذا الفرد ، حتى إذا وجهت ضد نفسه وعلى حساب رغبته فى أن يفعل خطأ .

غير أن طريقة أفلاطون فى الرد على موقف جلاوكون تتصف ببساطة أكثر من هذا إلى المبادىء الأولى . فهو يرى أن كل الآراء التى نوقشت حتى الآن، وهى آراء كيفالوس وبوليمارخوس وثراسوماخوس وجلاوكون تحتوى على عنصر مشترك ، فكلها عالجت العدالة كما لو كانت شيئاً خارجياً — صفة تكتسب ، أو حالة يحصل عليها الإنسان ، أو عرفاً متواضعاً عليه . ولم يضعها واحد منهم فى مكانها داخل النفس ، أو يعالجها فى الموضع الذى تشغله . ولهذا يأخذ أفلاطون على عاتقه إثبات أن العدالة لا تعتمد فى نشأتها على عرف يجىء مصادفة ، ولا تتوقف من حيث فاعليتها على قوة خارجية . بل إنها على النقيض من ذلك قائمة منذ الأزل وإلى الأبد ، وقوية بجلال نفسها . وقد تمكن أفلاطون من إثبات ذلك ببساطة ، وذلك بأن بين أنها الحالة الصحيحة للنفس البشرية والتى تتطلبها طبيعة الإنسان نفسها إذا نظر إليه فى بيئة مكتملة . وهكذا تصبح العدالة شيئاً داخلياً . وبينما اعتبرها ثراسوماخوس وجلاوكون شيئاً خارجياً — أو مجموعة من القواعد المادية تواجه النفس البشرية وتفرض عليها الرقابة بفضل قوة خارجية ليست كامنة — بينما اعتبرت كذلك ، إذ بها الآن تعتبر عظمة منبعثة من الداخل يتضمن فهمها دراسة باطن الإنسان . ولكن بدلا من أن يعمد أفلاطون على الفور إلى تحليل للعقل الإنسانى فإنه يتخذ أسلوباً يبدو لأول وهلة عجيباً ، فيقول إنه إذا كان علينا أن نقرأ مخطوطاً من نسختين إحداهما مكتوبة بحروف صغيرة والأخرى بحروف كبيرة ، فلا بد من أننا سنحاول قراءة النسخة ذات الحروف الكبيرة. والعدالة تشبه هذا المخطوط،فهى شىء واحد لا يتغير ولكنها توجد من نسختين إحداهما أكبر من الأخرى ، توجد فى الدولة وفى الفرد على السواء ، ولكنها تكون فى الدولة على نطاق أوسع وبصورة أوضح . ولهذا

يعمد أفلاطون أولا إلى دراسة العدالة كما توجد فى الدولة فى أوسع وأقوى خطوطها. وهو لا يكتفى بذلك بل يتناولها كما توجد فى دولة ناشئة (١) عندما تتمثل فى أبسط وأوضح أشكالها. ولكى يبرز صورة العدالة فإنه يشيد دولة خيالية، وهنا يدخل أفلاطون نطاق التفكير السياسى فعلا.

اقامة الدولة المثالية :

قبل أن نتناول الجمهورية التى يعمد أفلاطون إلى إقامتها. نرى من الأهمية القصوى أن نكون على بينة من معنى الموازنة التى يعقدها بين الدولة والفرد — وقد رأينا أن كتاب الجمهورية يتميز باحتوائه على تشبيهات جثمانية، غير أن هذه الموازنة ليست من نوع التشبيهات الجثمانية كتلك التى يوردها هوبز فى كتابه «ليفياثان» Leviathan أو سبنسر فى كتابه «مبادئ علم الاجتماع» بين الدولة وجسم الإنسان. فعندما نبلغ ذلك الجزء من الجمهورية الذى يعقد فيه أفلاطون هذه الموازنة نراه يطرح جانباً الأشياء الخارجية والمادية، ولا يعنى إلا بتبين روح العدالة الكامنة فى داخل الإنسان وعلى هذا تكون الموازنة المعقودة هى موازنة بين وعى الإنسان سواء أكان يعمل ككل أم فى مجالاته المتعددة (مجال الشهوة أو مجال العقل مثلا) وبين وعى الدولة كما يعبر عنها كل عقل المجتمع أو عقل طبقاته المنفصلة. غير أن كلمة موازنة ليست محددة المعنى حتى إذا اشترط أن يكون مدلولها روحانياً. وذلك لأنها تعنى أن الدولة والفرد شيئان منفصلان يمكن التفكير فى كل منهما على حدة ويمكن مقارنة كل منهما بالآخر. والواقع أنهما ليسا كذلك. ومن المستحيل على الإنسان أن يفرق بين وعى الإنسان ووعى الدولة لأن وعى الدولة هو بعينه وعى أعضائها عندما يفكرون

---

(١) وبالمثل يعمد أرسطو فى الكتاب الأول من السياسة إلى دراسة دولة ناشئة أولا لكى يوضح الفرق بين الدولة والأسرة. غير أن أفلاطون، كما سنرى، يتناول النمو المنطقى لا النمو التاريخى للدولة. ويصدق الشىء نفسه على أرسطو.

بوصف كونهم أعضاء فى الدولة . ولنضرب مثلا معيناً لهذا الوعى فنقول إن شجاعة الدولة لا تعدو أن تكون شجاعة أفراد يفكرون ويعملون على اعتبار أنهم أعضاء فى الدولة ، وكل واحد من هؤلاء الأفراد قد يظهر شجاعة فردية إذا قابل أحد الأوباش فى الطريق . وكذلك يبدى كل منهم (بالاشتراك مع زملائه) تلك الشجاعة التى يسميها أفلاطون شجاعة الدولة عندما يواجه أعداء بلاده فى ميدان القتال . غير أن شجاعة الفرد وشجاعة الدولة كامنتان فى الوعى نفسه . فلماذا إذن يدرس أفلاطون هذا الوعى فى ناحيته الاجتماعية أولا ؟ إنه يفعل ذلك لأن هذا الوعى ، على اعتبار أنه وعى مشترك بين عقول كثيرة يكون شيئاً أكبر وأكثر جلاء ، ولأن العمل الخارجى الذى يترتب عليه هو من نوع له تأثير أكثر وضوحاً .

وباختصار إذن ، فإن أفلاطون فى محاولته تحليل النفس الإنسانية ، وفى سعيه إلى أن يتبين بهذه الوسيلة الحاجة الأساسية إلى العدالة من أجل خير هذه النفس ، نراه يأخذ على عاتقه دراسة النفس وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى ، وذلك لأنه يعتقد أن كل الظاهرات الاجتماعية هى من آثار هذه النفس ، وأن هذه الآثار يسهل تبينها إلى درجة تجعلها أحسن دليل لفهم النفس التى أوجدتها . يقول أفلاطون : —

« إن الدول لا تنشأ من الصخور أو من أشجار البلوط ، بل من شخصيات الرجال الذين يعيشون فيها » . ولهذا يجدر بمن يريد دراسة شخصيات الرجال أن يدرس الدول التى ينتمون إليها . لأن جميع نظم الإنسان لا تعدو أن تكون تعبيرات من عمل عقله . نظمه هى آراؤه ، والقانون هو جزء من تفكيره ، والعدالة هى عادة من عادات عقله . كل هذه الأشياء لها علائم خارجية منظورة ، فالقانون له لائحة مكتوبة ، والعدالة لها دار للقضاء ، ومع ذلك فإن الفكر الداخلى الروحانى

الذى يصفها ويعززها هو الحقيقة الوحيدة . ومع أنه من الصعب أن يفكر الإنسان بمنأى عن الشيء المنطوق بحيث لا يعتبره إلا مجرد مظهر يتجسم فيه الفكر ، ومع أنه من الأسهل على الإنسان أن يرى العدالة ماثلة فى الصولجان أو الرق المكتوب من أن يتمثلها فكرة حية ، إلا أن الخطوة الكبرى التى يجب أن نخطوها هى أن نتجه بأبصارنا إلى باطن الإنسان فنتخلى عن فكرة جلاوكون ونتبع سقراط فى رؤيته للعدالة داخل عقل الإنسان . هذه هى الخطوة التى خطاها أفلاطون وسقراط ، وهذا هو العمل الجليل الذى أسهما به فى مجال الفكر السياسى على مر العصور .

وفى إقامة أفلاطون للدولة التى يريد أن يوضح بها طبيعة النفس الإنسانية ، يفترض مقدما وجود قدر معين من علم النفس[1] . فبما أن الدولة هى من إنتاج النفس البشرية ، فإن إقامتها تنهج النهج نفسه الذى توحى به فكرة أن النفس الإنسانية ثالوث . ويبدو أن أفلاطون مدين بهذه الفكرة وبأشياء أخرى كثيرة مما ورد فى الجمهورية إلى الفيثاغوريين . فلقد كان أحد مبادئ هؤلاء مبدأ الطبقات الثلاث وهى محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الثراء . ومن الجائز أن هذه النظرية كانت تتضمن نظرية مقترنة بها عن أجزاء النفس الثلاثة — العقل والروح والشهوة . وعلى أية حال فإن هذه النظرية عن ثالوثية النفس ، مهما كان مصدرها ، هى أساس للكثير مما جاء فى الجمهورية . فيقرر أفلاطون أولا أن فى النفس عنصراً شهوانياً أو غير رشيد هو عنصر الرغبة الذى يتألف مع اللذة والإشباع وينبعث منه الحب والجوع والظمأ والشهوات الأخرى (٤٣٩ ر) . وهناك عنصر العقل الذى يؤدى وظيفتين ، فبه يتعلم الناس المعرفة ، ومتى تعلموا المعرفة أصبحوا على استعداد للمحبة . وهو عنصر

---

(١) يقيم أفلاطون دولة لكى يتخذ منها مايوضح الإنسان ، ولكنه فى إقامته للدولة يفترض مقدماً توافر المعرفة بالإنسان .

له بالضرورة أعظم الأهمية فى الدولة ، لأنه نبراس يهتدى به أعضاؤها فى سلوكهم ورابطة تجمع شملهم . وهناك أخيراً عنصر الروح الذى يتوسط العنصرين ، وهو عنصر يكاد يشبه ما نسميه الإحساس بالشرف ، وإذا ما توافر فى صاحبه بأعظم قدر خلق فيه شيئاً من طبيعة الشهامة . والوظيفة الخاصة لهذا العنصر أنه يدفع الناس إلى القتال . وهو لا يختلف عن عنصر الشهوة فى أنه أيضاً مصدر الطموح والمنافسة ، كما أنه من الناحية الأخرى يعتبر مساعداً طبيعياً لعنصر العقل لأنه يحفز الناس على الخضوع للعدالة ومناهضة الظلم. وبوصف كونه مساعداً للعقل فإنه يتمثل أمام أفلاطون أكثر ما يمكن « نصيراً للعقل فى معركة النفس » (٤٤٠ ب) .

وفى ضوء هذا التقسيم الثلاثى نجد فى البناء السياسى الذى يقيمه أفلاطون ظاهرتين . فالدولة التى يشيدها تنمو بين يديه على مراحل ثلاث ، وإذا ما تم بناؤها تميزت بوجود ثلاث طبقات أو ثلاث وظائف . غير أن نمو الدولة لا يتقرر وفق الأساليب التاريخية ، ولا يحاول أفلاطون كما فعل فى كتاب القوانين أن يبين الخطوات الطبيعية التى تطورت بها الدولة . بل إنه على عكس ذلك يبدأ فى الجمهورية بأسلوب سيكولوجى ، فيتناول كلا من العناصر الثلاثة فى العقل الإنسانى بادئاً بالأدنى ومتجهاً نحو الأعلى ، ثم يوضح كيف يسهم كل منها بنصيبه فى خلق الدولة . وهو يأتى بتحليل منطقى لعناصر العقل المختلفة التى تصنع فى أى زمن ذلك الذى يخلقه العقل والذى نسميه الدولة . وبما أنه يتناول كل عنصر بدوره وفى نظام يتسلسل من الأدنى إلى الأعلى فإنه يبدو لنا سائراً فى إقامته للدولة وفق أسلوب تاريخى . غير أن الأمر ليس كذلك . فهو لا يعنى أن الدولة بدأت كهيئة اقتصادية قائمة على تقسيم العمل ، ولو أنه يبدأ بمثل هذه الهيئة . وهو لا يقصد أيضاً أن الدولة بدأت فى حالة البساطة ثم وصلت فى تقدمها إلى حالة الترف ، ولو أنه يسير فعلا من تلك الحالة إلى حالة الترف ، ولو أنه يسير فعلا من تلك الحالة إلى هذه . فهو لا ينسى أبداً « أن

الخصائص التي ينسبها لكل من هذه العناصر هي خصائص مأخوذة من أثينا[1] التي عاصرها » . علينا إذن أن نكون على حذر من الظن بأن أفلاطون قد اتبع أسلوباً تاريخياً في تصويره لنمو الدولة ، والشيء نفسه ينطبق على تصويره لفسادها . إذ لم يكن تصويره هذا موجزاً تاريخياً للتغيرات الدستورية في اليونان ، وإن بدا لنا كذلك ، فهو يبدأ بالدولة المثالية التي تنشأ من ظروف سيكولوجية مثالية ، ثم يتابع شيئاً فشيئاً رسم صور للدولة الأقل ثم الأقل مرتبة حتى يصل إلى أسوأ شكل تنحدر إليه الدولة نتيجة لأسوأ الظروف السيكولوجية . وهذا العمل من جانب أفلاطون هو محاولة لإظهار أن توافر مجموعة الظروف الصحيحة في النفس الإنسانية تعني وجود الدولة الصحيحة ، كما أن أي نقص في هذه المجموعة يعني فساد الدولة بنفس القدر . وهو أيضاً محاولة لاستخدام ما يحدث في الدولة من ظلم في صورة مجسمة لتوضيح طبيعة الظلم في الفرد ، كما سبق له أن استمد من عدالة الدولة ما يوضح به عدالة الفرد .

(١) العامل الاقتصادي في الدولة .

رأينا أن أفلاطون في إقامته للدولة التي يقصد بها توضيح طبيعة النفس ، يفترض مقدماً وجود فكرة عن طبيعة النفس . وبالطريقة نفسها ، عندما يبدأ في بناء الدولة وينصرف أول كل شيء إلى الكيان الاقتصادي اللازم لحياتها ، فإنه يسلم مقدماً بنظرية العداله ذاتها التي يقصد إثباتها بهذا البناء . وهذه النظرية التي تتضمن أن كل إنسان يجب أن يؤدي وظيفة واحدة معينة ، تبرز في صورة تقسيم العمل في أولى مراحل الدولة . ويبدأ أفلاطون بالشهوة على أنها الأساس الأول للدولة ، ويبين أنها

---

(١) انظر مؤلف نتلشب « محاضرات » ، ص ١٠ . يمكن أن يقال الشيء نفسه على تكوين هوبز للدولة في مؤلفه « ليفياثان » وهو تكوين يبدو لنا تاريخياً ، في حين أنه تكوين منطقي لا تاريخي . والملامح التي يبرزها هوبز مأخوذة من أنجلترا المعاصرة كما كانت تبدو له .

تتطلب مشاركة من نوع ما» (٣٦٩ ب — ٣٧٢ د) وذلك لأن رغبات الغذاء، والدفء والمأوى لا يمكن إشباعها إشباعاً مناسباً إلا بالعمل المشترك . والدولة تستمد قوتها الملزمة أولا من الحاجات الإنسانية ، والإنسان لا غناء له عن إخوانه وزملائه. فالفرد في استطاعته أن يؤدى عملا للباقين ؛ وهو بدوره في حاجة إلى عمل غيره . وينتج من هذا تقسيم حتمى للعمل أو تخصص وظيفى يتضمن انضمام الناس إلى بعضهم بعضا لتبادل المنتجات المتعددة . ويبرر أفلاطون هذا التخصص على أسس اقتصادية ، لأنه يعنى في نظره إنتاجاً أسهل لعدد أكبر من الأشياء من نوع أحسن، ويترتب عليه وجود هيئة من الناس تؤلف بينهم رابطة اقتصادية . هيئة تقتصر أولا على الزارع والبناء وصانع الملابس وصانع الأحذية ، ولكنها تتسع فيما بعد لتشمل طائفة تصنع الأدوات اللازمة لهم ، وطائفة ترعى ماشيتهم ، وثالثة تعمل في تجارتهم الداخلية ، ورابعة تتعهد تجارتهم الخارجية .. وبذلك تصل في النهاية إلى مستوى الدولة الكبيرة (١) .

---

(١) من المهم أن نلاحظ في هذا الشأن أن أفلاطون أكثر رحمة من أرسطو بالوسيط الذى يباشر التجارة . وهو يقول إنه عند الأخذ بنظام العملة الذى جعل من الممكن قيام نظام التبادل عن طريق الوسطاء بدلا من المبادلة بين المنتجين رأساً ، أصبح من قبيل مضيعة الوقت أن يذهب الفلاح إلى السوق لانتظار بيع بضاعته ، فهذه الخدمة يقوم بها الوسيط ، أى أنه يشبع حاجة معينة وبما أنه يؤدى خدمة يشبع بها حاجة ويوفر بها وقت المنتج فإنه يستحق أن يجزى على عمله . أما أرسطو فإنه لا يعترف بأية خدمة ومن ثم لا يرى عدالة في إعطاء الجزاء . ومن الناحية الأخرى إذا كان أفلاطون يقدر خدمة التبادل هذه وطبيعتها في كتاب الجمهورية فيجب أن نلاحظ :

ا — أنه في (القوانين) يحرم تجارة التجزئة بقصد الربح . ويقصر ما يجيزه منها على المستوطنين من الأجانب .

ب — أنه في الجمهورية يقف موقفاً شديداً نوعاً من الإنتاج ، لأنه يخصص للزراعة طبقة أدنى ومستعبدة من الناس ، ويتحدث عن الفنون اليدوية على أنها أشياء ممتهنة (٥٩٠ ج) =

وليس الدافع الاقتصادي بأقل الدوافع أهمية في الدولة . فكل دولة هي من طبيعتها شركة اقتصادية كبرى ، وحيثما ساد الدولة أو يسودها نظام للتجارة فإنه يبرز هذه الناحية بأن يجعل الدولة وحدة متركزة في نفسها مكتفية بذاتها فيما يختص بحياتها الاقتصادية(١) . وفي رأى أفلاطون أن الدولة إذا نظر إليها فقط كشركة اقتصادية ، فإنها تشتمل على ظواهر لها قيمتها ، لا في نفسها فحسب ، ولا من وجهة النظر الاقتصادية فقط ، بل كأشكال توحي بحقائق سياسية . وذلك لأنها تشتمل على ظاهرة التخصص . فإذا تمسك صانع الأحذية بقالبه الخشبي وأنتج بذلك عملاً أكثر وأحسن فلماذا لا يتمسك رجل السياسة بفن السياسة ويأتي بالنتيجة نفسها ؟ وهي تشتمل أيضاً على ظاهرة التبادل . وإذا ما كان تنظيم الاقتصاد قائماً على هذا المخطط لإشباع الحاجات المادية ، فلماذا لا يقوم كل تنظيم للحياة الإنسانية في الدولة على المخطط نفسه لإشباع كل الحاجات ؟ ألا يغني التبادل هنا عن السعي إلى النفع الذاتي ؟ أليس في تبادل الخدمات بين الحاكم والمحكوم ما يغني عن الفردية التي تهدف إلى عمل كل شيء والحصول على كل شيء لنفسها ؟ إن التخصص هو الذي يخلق الوحدة في كل مكان، ونظرية الوظيفة الخاصة كفيلة بإبعاد المنافسة غير المحدودة في كل مجال . يقول أفلاطون :

= ولكن من الخطأ أن نظن أن أفلاطون كان متحيزاً أرستقراطياً ضد التجارة والصناعة (كما فعل جومبرتز . المفكرون اليونانيون ، ٣ ، ١١١ — ١١٢) فإنه في (القوانين) يؤيد التعليم الفني (٦٤٣ ب ، ج) . ويوجد نظاماً لإعانة الفقراء . ومع أنه يسعى إلى إلغاء الربا باقتراحه أن تحرم العمليات المشتملة على نظام الدفع بالأجل من الحماية القانونية ، فانه يسمح بتطور للنشاط الاقتصادي أكثر مما يسمح به أرسطو في الكتاب الأول من (السياسة) . وعلى أية حال فان أستاذ أفلاطون نفسه كان صاحب حرفة . كما أن أفلاطون كان يعتقد أن الناس يكتسبون دروساً نافعة لحياتهم من الفنون والحرف .

(١) إن النزعة إلى الاكتفاء باعتبار الدولة شركة اقتصادية كبرى يمكن تتبعها أيضاً في بعض أشكال الاشتراكية .

« إن القصد هو أن يوكل إلى كل إنسان دائماً أداء العمل الذى هيأته له الطبيعة. عمل واحد للفرد الواحد . وعندئذ يقوم كل واحد بعمله الخاص ، فيكون فرداً واحداً لا أكثر . وعلى هذا تكون المدينة كلها مدينة واحدة لا أكثر » (٤٢٣هـ).

(٢) العامل الحزبى فى الدولة .

ولكن مهما كان من أهمية الدافع الاقتصادى ، ومهما كان من قيمة الدروس التى يلقنها التنظيم الاقتصادى ، فإن هذا الدافع ليس الدافع الوحيد ، وهذا التنظيم ليس التنظيم الوحيد . حقيقى أن أفلاطون يجعل من سقراط منشداً يترنم بالعصر الذهبى ألذى سيسود أركاديا التى أقامها ، غير أنه فى الوقت عينه يدفع جلاوكون إلى السخرية منها على أنها « مدينة الخنازير » . ومع أن سقراط يضحك من رغبة جلاوكون فى مدينة «مترفة» ، ويؤكد أن مدينة أركاديا هى الطراز السليم الحقيقى ، إلا أنه يقبل مختاراً أن يتمشى مع جلاوكون فيما يريد . ولا يسع المرء إلا استشعار الريبة فى أن حديث سقراط يحمل شيئا عن السخرية السقراطية (٣٧٢هـ — ٣٧٥هـ) وشيئا من التهكم الماكر على « الحالة الطبيعية » الشاعرية التى صورها السفسطائيون والتى كان يلذ للكلبيين تصويرها(١). والواقع أن منطق (الجمهورية) يتطلب أن يتناول

---

(١) إذا كان الأمر هكذا (ولكن كامبل وجومبرتز كلاهما لا يظنان أن الأمر كذلك) فإن أفلاطون يكون معارضاً لصيحة « الرجوع إلى الطبيعة » التى تستند إليها النظريات التى تقرر أن الدولة والعدالة أمور متواضع عليها . ويرى أفلاطون أن تبقى الدولة كما هى بكل ما فيها من ترف ولكنه يطهرها من أخطائها (٣٩٩ هـ) . وفى الوقت عينه يجب أن نسلم بأن هناك رجوعاً فى رأى أفلاطون نفسه — فى نظريته عن الفن والطب ، وعلى الأخص فى مبادئه الشيوعية . ومن أجل هذا قد تكون دولة أركاديا هى المقصودة بالنقد ، وفى كتاب (السياسة) و (القوانين) إشارات مماثلة إلى وجود عصر ذهبى . وهنا أيضاً من الصعب أن نتبين ما إذا كان أفلاطون يتحدث عن دولته المثالية بعد إكمال بنائها على أنها دولة طبيعية بل إنها الدولة الطبيعية الوحيدة لأنها الدولة الوحيدة المؤسسة طبقاً للقوانين الطبيعية .

أفلاطون عنصرين آخرين من عناصر العقل الإنسانى أسمى من العنصر الاقتصادى وأن ينحث الدور الذى يلعبانه فى تكوين الدولة . وعلى هذا يأخذ فى بيان المكانة التى يشغلها عنصر « الروح » . فالناس لا يقنعون بتوفير أبسط الضرورات ، بل يحتاجون إلى إشباع رغباتهم فى عناصر التثقيف ، فالصور والشعر والموسيقى والملبس كلها تدخل فى عداد حاجات الإنسان ، ولا بد من وجود عدد كبير من السكان لتوفيرها ، ومن وجود رقعة أكبر من الأرض يعيش عليها هذا العدد الأكبر من السكان . وهنا تدخل الحرب كوظيفة من وظائف الدولة ، إذ هى وسيلتها إلى الحصول على الرقعة الكافية من الأرض والدفاع عنها . وعلى هذا يظهر عنصر الروح (الذى يدفع بالناس إلى القتال) ، ويعبر عن نفسه فى تنظيم الدولة بتكوين قوة حربية من الحراس .

وفى عملية التجميع المنطقى للدولة من العناصر السيكولوجية التى تتكون منها ، ينتقل أفلاطون من دراسة الدولة كمجتمع اقتصادى إلى دراستها كتنظيم حربى قائم على الروح .

والسؤال الأول ، وهو السؤال الحيوى الذى يتبادر إلى الذهن فيما يختص بالتنظيم الحربى للدولة هو الذى يدور بالطبيعة حول مسألة التخصص . فهل ينشأ جيش محترف مدرب ، أو يوكل القتال فى حالة الحرب إلى الشعب بأكمله كحرس وطنى ؟ والجواب عن هذا السؤال سبق وروده عند التحدث عن تقسيم العمل فى المجال الاقتصادى ، فمن العبث أن يخصص أناس لصنع الأحذية فقط حتى يجيدوا صنعها ، ويترك فن الحرب وهو أمر أشد ضرورة للدولة بكثير ، فى يد أناس يعوزهم التدريب والمران. وإذا كانت الجدارة تكتسب بالتخصص فى أى مجال من مجالات العمل ، فمن المؤكد أنها يجب أن تكتسب بالتخصص فى مجال الحرب(١) وهو مجال عظيم الأهمية يتطلب جهداً شاقاً .

---

(١) رأينا من قبل أن سقراط كان له زملاء من الجنود المحترفين . وأنه قبل أن يكتب أفلاطون هذه القطعة من الجمهورية بخمس سنوات ظهرت أهمية احتراف الجندية فى =

فلا بد أن يكون هناك جنود يقتصر عملهم على القتال ، وعلى القتال فقط . ولا بد أن يكون انتقاؤهم لهذا العمل قائماً على اتصافهم باستعداد خاص أى بوفرة فى عنصر الروح ، ثم يدربون على عملهم تدريباً ينمى فيهم هذا الاستعداد تنمية حقة . ومن هذه النقطة فصاعدا تصبح (الجمهورية) رسالة فى تعليم المقاتلين السعداء .

(٣) العامل الفلسفى فى الدولة :

ومع ذلك فلنؤجل الآن منهاج أفلاطون فى تعليم الجندى المثالى ، ونختتم نهجه لبناء الدولة من عناصر الطبيعة البشرية التى تتألف منها ، وذلك بتبين الدور الذى يلعبه العقل فى إنشائها .

وهذا الدور ثانوى : (١) فقد سبق أن لاحظنا أن الروح من إحدى نواحيها هى حليفة للعقل ، تمقت الظلم وتحب العدل . فلا يدهشنا إذن أن يكون للعقل نشاطه إلى جانب الروح فى بناء التنظيم الحربى للدولة . فالطبائع البشرية التى يقع عليها الاختيار لكى تدرب كجنود يجب ألا تتميز بالسرعة والحماس فحسب ، فالجنود هم حراس الدولة ، وعلى أساس أنهم يشبهون كلاب الحراسة (يستعمل أفلاطون هنا أحد التشبيهات التى يكثر ورودها فى أسلوب عرضه) ، فمن الواجب أيضاً أن يكونوا على جانب من الاعتدال والرقة فى معاملتهم لأصحاب المنزل الذى يحرسونه وإن تميزوا بالشراسة مع أى غريب عن الدار . والمعروف أن كلب الحراسة يتصف باللين والرقة نحو كل من « يعرفهم » ، كما أنه يحب أولئك الذين يعرفهم ، وفى مقدوره التمييز بين

= انتصار ثلة من الرماة بقيادة إفيكراتيس على مجموعة من الاسبرطيين . وهذه الحقائق تعزز نظرية أفلاطون العامة — وهى نظرية وجهها أفلاطون ضد ثراسوماخوس فى الجزء الأول من الجمهورية . وهى أن الامتياز يتطلب الوصول إليه الممارسة المنتظمة لعمل خاص .

الصديق والعدو (٣٧٦ ا — ب) على قدر معرفته وباستخدامه لملكة المعرفة (وهى العقل). وعلى هذا الأساس يجب أن تتوافر فى حارس الدولة ملكة المعرفة حتى يفرق بين المواطن الذى يدافع عنه والعدو الذى يهاجمه : ولهذا يبدو العقل فى الجندى فى صورة معرفة تجريبية ممتزجة بصفة غالبة هى صفة الروح ، ويتجلى فى المحبة الغريزية للهدف الذى تهدف إليه المعرفة لأن هـذا الهدف معروف له ومألوف لديه (٤١٤ ب).

(٢) غير أن العقل يتجلى أكثر ما يمكن (لأنه يتجلى فى شكله الخالص لا فى حالة امتزاج بعنصر الروح الغالب) فى حكم الدولة : فالعقل يتوافر له الاكتمال لا فى حارس الدولة ، بل فى «الحارس الكامل» أو الحاكم . وهنا ، أى فى الحارس الكامل يدخل أفلاطون عنصراً ثالثاً . فطبقة الحراس تتفرع إلى فرعين : الحراس العسكريون وهم الذين يتميزون بالروح والذين نسميهم الآن «المساعدين» ، والحراس الفلاسفة المتميزون بالعقل ، وهم أسمى طبقة من الحراس أو الأوصياء فى دولة أفلاطون . (٤١٤ ب).

غير أن العقل ، حتى فى حالته الخالصة ، وحتى فى الحارس الفيلسوف ، هو نفسه شىء ثنائى ، إذ بوساطته نحصل على المعرفة وبوساطته أيضاً نحب ، وفيه يوجد عنصر ذهنى للفهم والتقدير كما يوجد فيه عنصر المحبة والجاذبية . وكلب الحراسة نفسه يحب ويعرف ، ويحب لأنه يعرف(١). إن الصفة التى يفرض أفلاطون وجودها أصلا

---

(١) هذا يفسر نظرية سقراط أن الفضيلة هى المعرفة . والاعتراض على هذا سهل . فمعرفة صواب الشىء لاتعنى فعل هذا الشىء ، بل يجب أن توجد الارادة إلى جانب المعرفة . غير أن المعرفة هنا تعنى أكثر من مجرد معرفة أن هذا الشىء صواب وأن ذلك الشىء خطأ ، بل تعنى فهم العالم فى ضوء مبدأ معين . ثم إن هذا الفهم يقصد به أن يكون متضمناً لنوع =

فى الحاكم أو « الحارس الكامل » — وهى عنصر العقل الذى يعتقد أنه يتجلى فى حكم الدولة . هذه الصفة هى ناحية المحبة من العقل (٤١٢ د — هـ) فالحاكم يجب أن يكون حكيما ، ولكن الذى يهم أفلاطون أكثر ما يمكن فى الأجزاء الأولى من (الجمهورية) هو أن يكون الحاكم محباً . فأحسن حكام للدولة هم أولئك الذين يولونها أكبر عناية .. وأولئك الذين يولونها أكبر عناية هم الذين يعتقدون (١) أن رفاهتهم من رفاهتها وشقاءهم من شقائها . فإذا ما تجلى فى الحكم هذا العنصر من العقل فمن الواضح أن الحكم لا يكون أنانياً ، وبدلا من الأنانية السياسية التى كان يمجدها ثراسوماخوس تتحقق فكرة أن الحكم فن يمارسه صاحبه لخير رعاياه . والحق أن العقل فى ناحية عمله هذه هو الرابطة الفعلية التى توحد الدولة . وبما أنه مصدر المحبة والجاذبية فإنه يكون عنصر النفس الذى يتجلى فى الدولة بالمحافظة على وحدتها .

إن عامل الشهوة قد يجمع شمل الناس عن طريق العلاقة الاقتصادية ، وعامل الروح قد يضيف إلى ذلك رابطة حربية ، ولكن العقل هو الذى يحافظ على ائتلافهم بتعليمهم الفهم ، وإذا ما توافر لديهم الفهم تعلموا محبة بعضهم بعضاً . والتنظيم النهائى للدولة هو تنظيم عقلى . إن العقل باقترانه مع الروح يكسب الجندى قدرة على المعرفة وعلى المحبة ، الأمر الذى من شأنه أن يدفعه إلى حماية المواطنين الذين يحرسهم ، ولكن العقل فى حالته الخالصة هو الذى يكسب الحاكم قدرة على الفهم . وبفهمه هذا يحب الدولة التى يحكمها ويسعى إلى خدمتها .

= من الجاذبية وأن يترتب علية وجود لإرادة تناسبه . وعلى ذلك فإن العنصر الفلسفى الذى يفهم لا بد من أن يؤدى به هذا الفهم إلى الانجذاب نحو الشىء الذى يفهمه — سواء أكان هذا الشىء هو الحقيقة أو الجمال أو الفضيلة — وبدلا من « الايمان الناشىء من الارادة » الذى تحدث عنه الكتاب الحديثون يوجد الإيمان الذى يترتب عليه وجود الارادة .

(١) الاعتقاد هو رأى صائب ولكنه لا يستند إلى أساس علمى — وعلى هذا يمكن القول إن ما يتطلبه أفلاطون أصلا من الحاكم هو أن يكون ذا رأى صائب ، ولكنه يتطلب منه بعد ذلك معرفة علمية .

ومن الطبيعى أن يترتب على هذا الرأى عن الاتجاه العقلى الذى يتجلى فى الحكم، أن يكون الحكام من طبقة معينة متخصصة ، شأنهم فى ذلك شأن الجنود . وبما أن هذا العقل الذى يدفع صاحبه إلى المحبة لا يتوافر فى كل الناس ، فمن الواجب أن يختار من بين صفوف الجنود أكثرهم اتصافاً بالعقل ، على أن يكون اختيارهم دقيقاً يسير وفق نظام الحكم من الاختبارات الأخلاقية ، وهؤلاء هم الذين يكلفون بحكم الدولة. غير أن هذا التخصص فى طبقة من الحكام تهب نفسها للحكم ، وللحكم فقط ، يمكن تبريره أكثر من ذلك إذا نظرنا إلى العقل من ناحيته الذهنية(١) . فالحاكم الصحيح، كما يقرر أفلاطون فى النهاية ، يجب أن يكون فيلسوفاً ، والطبيعة الفلسفية وقف على فئة قليلة نادرة من النفوس «لأن الشعب بأسره لا يمكن أن يكون شعباً من الفلاسفة» ولهذا يكون الاختبار النهائى للحاكم الصحيح اختباراً ذهنياً لقدرته الفلسفية . فيجب أن يكون الحاكم ذا معرفة بفكرة العدالة أو روحها وبفكرة الجمال وبفكرة الاعتدال حتى يستطيع أن يشكل على نمطها شخصيات الشعب الذى يحكمه(٢) :

وأخيراً يجب أن يكون مستوعباً للفكرة الكبرى التى لا تعدو كل هذه الفكرات أن تكون تعبيرات لها ، والتى لا يخرج عمل كامل إلا منها — وهى فكرة الخير .

---

(١) ليس المقصود أن القدرة العقلية لها وجود مستقل فى ناحية المحبة وفى ناحية التعمق الفلسفى ، بل إن الأمر على عكس ذلك ، الواحدة لاوجود لها دون الأخرى . فحبة الدولة التى سبق ذكرها تتوقف على وجود تعمق فلسفى معين : والتعمق للوصول إلى الحقيقة النهائية ، وهو من عمل القدرة العقلية يفرض بل ويتضمن الانجذاب نحو الحقيقة . وكل مانقصده هنا أن هذه الناحية من القدرة العقلية تكون أكثر وضوحاً فى مجال معين ، وتلك الناحية تكون أكثر وضوحاً فى مجال آخر .

(٢) الجمهورية ، ٥٠١ ا . ج . ينظر أفلاطون هنا إلى الحراس الكاملين كما لو كانوا يرسمون صورة جديدة على لوحة نظيفة . وفى عملهم هذا « ينظرون أولا إلى العدالة الطبيعية وإلى الجمال وإلى الاعتدال . ثم يقابلون بين هذا كله والنسخة الإنسانية ، فيمحون بعض الملامح هنا ويضيفون ملامح أخرى هناك ، حتى يجعلوا من سلوك الناس بقدر إمكانهم شيئاً يتمشى مع الفكرة السماوية » :

يجب أن يعرف الحاكم الغرض من كل عمل والهدف من كل وجود — أى الغاية التى فى ضوئها يصبح هناك معنى للعمل الإنسانى كله وللوجود كله، وذلك حتى يستطيع أن يؤدى العمل المنوط به فى مخطط الأشياء بطريقة تمكن هذا العمل من تحقيق تلك الغاية .

وعلى ذلك يجب أن يتجلى فى الحاكم ذلك العنصر النهائى من العقل الذى يعالج سر الوجود ويصل إلى حل لمعناه ، فإذا ما تجسد هذا العنصر فى الحاكم ، فعندئذ ، وعندئذ فقط يصبح للدولة كيان هو من خلق عقل الإنسان فى شكله المكتمل ، بل هو صورة لهذا الاكتمال العقلى . وذلك لأنه إذا كان عقل الإنسان قادراً على هذا السمو العقلى ، وإذا استطاع الوصول إلى حالة من الكمال تهتدى فيها تصرفاته بضوء هدف أعلى ، فإن الدولة أيضاً لا بد أن يكون فى مقدورها بلوغ هذا السمو والوصول إلى مستوى كمالها عندما تتولى قيادتها بصيرة نفاذة لعقل فلسفى ، ولن تصل إلى ذلك المستوى إلا بمثل هذه الهداية . هذه هى النتيجة الحتمية المترتبة على المقدمات التى يقوم على أساسها كتاب (الجمهورية) ، وهى أن الدولة من إنتاج عقلى الإنسان ، وأن كل ناحية من الدولة هى من إنتاج عنصر من عناصر العقل . ولهذا فإن بناء الدولة من كل من عناصرها الروحية لا يمكن أن يصل فى النهاية إلا إلى فكرة أن الدولة ليست تنظيماً اقتصادياً فقط أو تنظيماً حربياً فحسب ، بل هى إلى جانب ذلك تنظيم عقلى ، وبوصف كونها تنظيماً عقلياً ، يجب أن تتولى هدايتها أسمى قدرة عقلية يمكن أن تتوافر لإنسان . . ولا شك أن « الملك الفيلسوف » ليس مجرد حاشية تضاف إلى الدولة أو تحشر فيها ، بل هو النتيجة المنطقية للخطة كلها التى اتبعت فى بناء الدولة (١) .

---

(١) ليس من الضرورى أن نفترض وجود أية مفارقة بين رأى أفلاطون عن الحراس فى الكتابين ٢ ، ٣ وبين ما ذكره عن الملك الفيلسوف فى نهاية الكتاب الخامس وفى =

ومن الطبيعي أن هذه الفكرة الجديدة عن أن الحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً أكثر منه رجلا محباً للدولة يترتب عليها أن تتبع طريقة جديدة في إختياره (٥٠٣ هـ)

= الكتابين ٦ ، ٧ . ولسنا في حاجة أيضاً إلى أن نفترض أن « الجمهورية » تنقسم إلى أجزاء منفصلة تختلف من حيث الفكرة ، وتفترق من حيث تاريخ تأليفها . إن فن أفلاطون (وهو فن يتجلى في الكتاب الخامس) هو أن يفصح عن عقله شيئاً فشيئاً ، ويبلغ رسالته . في مراحل متعاقبة . ففي الكتاب الرابع (٤٣٥ جـ ، د) يشير إلى أن « الأسلوب الحقيق هو أسلوب آخر وأكبر » . وفي الكتاب السادس (٥٠٣ ا) يتحدث عن مركز الحكام وعن الحاجة إلى تدريبهم على الفلسفة فيقول : « هذا هو الشيء الذي كان يقال ، غير أن الحجة انحرفت وأخفت وجهها » . ولكن يجب أن نسلم بأن كثيراً من العلماء قد اعتبروا أن « الجمهورية » تتكون من طبقات منفصلة ، وحددوا فرقاً بين الجزء الذي يتناول الملوك الفلاسفة وتعليمهم وبين بقية المحاورة . ومثل ذلك أن الاستاذ Pfleiderer في كتابه (سقراط وأفلاطون) يقسم الجمهورية إلى :

« الجمهورية » ا (من ١ إلى ٥ . ٤٧١ ، من ٨ إلى ١٠) ثم « الجمهورية » ب (٥ . ٤٧١ — ٧) . « الجمهورية ا — ب (١٠) وهى مرحلة الانتقال ويعتبر الأستاذ تتلشب أن الكتب الخامس والسادس والسابع تكون جزءاً مستقلا من الجائز أنه أدخل في « الجمهورية » ، وذلك على أساس أن هذه الكتب تختلف في نغمتها عن الكتب الأخرى ، وعلى أساس أن القارىء يستطيع في سهولة أن يواصل القراءة من الكتاب الرابع إلى الثامن . وقد رأينا أن الأستاذ برنت يقترح أن الكتابين ٦ ، ٧ هما برنامج الدراسات التي تتبع في الأكاديمية التي كان أفلاطون على وشك تأسيسها ، وأنهما يمثلان آراء أفلاطون الخاصة ، على عكس بقية « الجمهورية » التي يعتقد أنها سقراطية . غير أنه لايخصص أى تاريخ مختلف لهذين الكتابين أو يقترح أنهما لم يكونا جزءاً من مخطط أفلاطون الأصلى .

ويجب أن يضاف إلى هذا أن الغرض الذى بنيت عليه ، وهو أن « الجمهورية » وحدة وليست مركبة من أجزاء مختلفة ، لايخلو من الصعوبات . فهناك على سبيل المثال الصعوبات الناشئة من محاورة (تيميوس) التى تشتمل على تلخيص للنقاش الوارد في الكتب الأربعة الأولى وفي جزء من الكتاب الخامس ، ولكنها لاتشير إلى نهاية الكتاب الخامس أو إلى الكتابين ٦ ، ٧ وهناك أيضاً الصعوبة الناشئة من أن هذين الكتابين من النوع الميتافيزيقى بينما الكتابين ٨ ، ٩ (فيما عدا مناقشة موضوع اللذة في الكتاب ٩) لايشتملان على أية عناصر ميتافيزيقية ولا يشيران إلى الحجة الميتافيزيقية الواردة في الكتابين ٦ ، ٧ . ومع ذلك أشعر بأن نهاية الكتاب ٥ ، والكتابين ٦ ، ٧ هي أجزاء أساسية في مخطط « الجمهورية » . وأفلاطون الذى ناقش الحكمة في الكتب السابقة من حيث جانبها الأدنى وهو الرأى الصائب أو المحبة الغريزية ، كان لزاماً عليه بالضرورة بل كان يقصد منذ البدء ، أن يناقش القوة العاقلة البحتة والدور الذى يجب أن تلعبه في نظام الدولة .

فبدلا من استخدام اختبارات أخلاقية لاكتشاف أكثر الناس اهتماماً بالدولة ، يجب علينا الآن أن نلجأ إلى اختبار ذهني يكشف عنــد تلك القلة من الناس التي نستطيع قيادتها في ضوء أعمق حكمة . وهناك إلى جانب هذا نتيجة أخرى . فإذا كانت الفلسفة هي التي يجب أن تقود الدولة فلا مناص من وجود تدريب جديد وطريقــة جديدة للتعليم . لا بد من وجود نظام تعليمي لا للمساعدين فقــط وهم المحاربون السعداء ، بل يمتد إلى « الحراس الـكاملين » الذين تتكون منهم طبقة الملوك الفلاسفة . ولهذا نجد في (الجمهورية) مخططين للتعليم . وكما أن الملك الفيلسوف ليس مجرد حاشــية أو إضافة ، بل هو النتيجة المنطقية لمبادئ أفلاطون ، كذلك لا يعتبر المخطط التعليمي الثاني أو المخطط الفلسفي مجرد حاشــية أو فكرة متأخرة طرأت ، بل هي الذروة المنطقية لحجة أفلاطون كلها .

الطبقات في دولة أفلاطون .

والآن نتابع الحجة مرحلة أخرى . لقــد رأينا حتى الآن المراحل الثلاث المنطقية المتعاقبة في تـكوين الدولة ، وهي المرحلة الاقتصادية ثم الحربية ثم العقلية أو الفلسفية، ويجب أن نلاحظ الآن أن الدولة إذا ما اكتمل بناؤها يصبح فيهــا ثلاث طبقات تقابل هــذه المراحل الثلاث وقد ظهر منها الآن طبقتان ، طبقة الحــكام وطبقة المحاربين ، وتتكون كل منها من رجال ذوي مواهب خاصــة دربوا تدريباً خاصاً يمكنهم من ممارسة هذه المواهب ، ومن أداء الوظيفة الوحيدة التي تتلاءم معهم بحيث لا يؤدون غيرها . « فالحــكام يجب أن يطرحوا جانباً كل مهمة أخرى ويكرسون أنفسهم تـكريساً كاملا للمحافظة على الحرية في الدولة . فيكون هذا العمل صناعتهم ولا يباشرون عملا لا يتصل بهذا الهــدف » (٣٩٥ ب ــ ج). ويضاف إلى هاتين الطبقتين طبقة ثالثــة هي طبقة المنتجين أو الطبقة الاقتصادية ، وهي التي تتألف من رجال ليست لهم مواهب الحاكم أو الجندي ، ولـكنهم كالحاكم والجنــدي يقصرون جهدهم على وظيفة واحدة هي بالضرورة تزويد المجتمع بحاجاته المادية . وعلى هــذا

تـكون الدولة الأفلاطونية فى جملتها مجتمعا يتميز بتقسيم العمـل بين ثلاث طبقات متخصصة(١) ، هى الحـكام (الحراس الـكاملون) والجنود (وكان اسمهم أولا «الحراس» ثم أصبـح اسمهم «المساعدين» ، ثم الطبقات المنتجة (التى يسميها أفلاطون الزراع) ...

فهناك ما يشبه فـكرة المصور الوسطى عن «الهيئات الثـلاث» وهى الخطباء والمحاربون والعمال ، وبناء على هذا فإن عناصر العقل الثلاثة التى تـكون الدولة يجب أن يميز بينها تميزاً منطقياً على أساس كونها عوامل فى التـكوين المنطقى للدولة . ليس هـذا فقط ، بل إنها فى واقع الأمر متميزة عن بعضها بعضاً فى صورة طبقات يتألف منها تنظيمها الخارجى . وهذا يعنى أن كل عنصر من العناصر المختلفة (الشهوة والروح والعقل) يكون واضحاً بصفة خاصة وأساسية فى أفراد معينين أو فى جماعات معينة من الأفراد . فهناك مجموعة صغيرة تتميز بالعقل ، ومجموعة أكبر تسيطر عليها الروح ومجموعة ثالثة ، وهى أكبرها عدداً ، تسودها الشهوة(٢) .

ولا شك أن هذا رأى آخر يختلف كل الاختلاف عن الرأى الأول الذى يقول إن كل عنصر من عناصر العقل هو عامل من العوامل التى تكون الحياة الـكاملة للدولة ، كما أنه رأى أكثر عرضة للشك فالدولة قـد تكون من إنتاج العقل بل هى كذلك فعلا . ولـكن يجب ألا يترتب على هـذا أنها تنقسم أو يجب أن تنقسم إلى

---

(١) أى أنها الشىء الذى ينقده أرسطو لأنها ليست هيئة مكونة من عناصر مختلفة من حيث النوع ، كل منها يساهم مساهمة مختلفة فى سبيل الصالح العام ، ويستفيد من مساهمة العناصر الأخرى .

(٢) يبدو أن أفلاطون هنا يأخذ بنظرية الفيثاغوريين عن الطبقات الثلاث ويزيدها إيضاحاً — وهى طبقة محبى الـكسب ومحبى المجد ومحبى الفلسفة .

طبقات تقابل عناصر العقل المختلفة . وذلك لأن كل هذه العناصر لها وجود فى كل عقل بمفرده ، فإذا اقتصر كل إنسان فى الدولة على نشاط يقابل عنصراً واحداً فقط ، ألا يكون فى هذه الحالة مكرهاً على أن يعيش كمواطن بجزء واحد من عقله ؟ ويقول أفلاطون إن الحاكم مادام لزاماً عليه أن يعيش بالعقل فيجب عليه أن يتخلى عن الشهوة، ولهذا يخضع لنظام شيوعى يكبت فيه تأثير الشهوة ، أى أن هذا النظام يشل فيه عنصراً أساسياً من عناصر الطبيعة البشرية . وكذلك شأن الزارع، فهو أيضاً يجب أن يعيش لإشباع مطالب عنصر الشهوة ، ومعيشته هذه ينظمها عقل « الحارس الكامل » . أى أنه فى هذه الحالة يصاب بضمور فى نفسه العاقلة(١) .

وفى تحويل أفلاطون لكل عنصر نفسى إلى طبقة اجتماعية مستقلة ، وفى قصره حق الحكم على واحدة من هذه الطبقات ، يسترشد بتحليله للطبيعة البشرية . ولهذا التحليل خاصيتان ، أولاهما أنه يفصل بين عناصر العقل المختلفة ، والأخرى أنه يخصص للقدرة الفكرية سيطرة كبيرة فى حياة العقل . وفى فصل أفلاطون لعناصر العقل الواحد منها عن الآخر يستخدم نظرية التناقض . فالناس جميعاً لا يغيب عنهم ما يحدث فى عقولهم من صنوف التناقض والصراع . وبما أن الشىء الواحد لا يمكن أن يتأثر فى الوقت الواحد بطريقتين عكسيتين (٤٣٦ ب) فإن هذا يعنى أن العقل ليس متجانساً ، بل إنه موطن لعناصر مختلفة وقد تناقض بعضها بعضاً ، وكثيراً ما تكون كذلك . ومثال ذلك أن الشهوة عنصر مختلف عن القدرة الفكرية وأن هناك صراعاً بين الاثنين يشبه الصراع بين الأحزاب فى الدولة « (٤٤٠ ب) . غير أن العقل ، رغم عدم تجانسه ، فلا بد من أن يصبح وحدة ، وهذا ما تؤديه القدرة الفكرية .

---

(١) يمكن توجيه النقد نفسه إلى فكرة أرسطو عن الطبقات الاقتصادية ، وهى الفكرة التى تقرر أن هذه الطبقات لا تسهم فى الحياة الأخلاقية للدولة (أى حياتها العقلية) .

إذ يجب أن يتحكم الوازع العقلى بمؤازرة الوازع العاطفى أو الروحى فى الشهوة الجامحة «التى تحتل أكبر حيز من النفس والتى جبلت بطبيعتها على ألا ترتوى ولا تشبع » .

والقدرة الفكرية هى « الجزء الصغير الذى يحكم ، إذ المفروض فيها أن تكون على معرفه بمصلحة أى من الأجزاء الثلاثة ، وبمصلحة الأجزاء الثلاثة ككل» (٤٤١ هـ — ٤٤٢ جـ) أى أنها تحقق وحدة العقل ، بمعنى أنها توجد نظاماً من العلاقات الصحيحة بمقتضاه لا يسمح للعناصر المختلفة أن تتداخل فى بعضها بعضاً أو يؤدى أحدها عمل الآخرين . وهنا نجد أنفسنا على اتصال وثيق بالمبادىء الفيثاغورية . ويبدو أن أفلاطون إنما يشير إشارة واضحة إلى النظرية الفيثاغورية عندما يتحدث عن مزج عناصر العقل الثلاثة فى انسجام كامل «يمكن مقارنته بالنغمات العليا والدنيا والوسطى من السلم الموسيقى » (١) (٤٤٣ ر) .

وفى نقدنا لأفلاطون يمكن القول إن وجود متناقضات أو أنواع من الصراع فى العقل الإنسانى قد يحدث اضطراباً فى الوحدة الحقيقية للشخصية الإنسانية الواحدة ، ولكنه لا يعجزها . (٢) لأن هذه الوحدة هى أكثر من نظام لعلاقات سليمة بين عناصر مختلفة ، وأكثر من تنسيق مقدس لهذه العناصر يقضى بسيادة أحدها وخضوع الأخرى له . والعقل البشرى ليس موطناً لعناصر متنازعة لا يمكن التوفيق

---

(١) هذا التشبيه بالموسيقى ، والإشارة إلى مزج العناصر فى انسجام يوحيان بتأثير فيثاغورس . انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ، ص ١٧٦ — ١٧٨ .

(٢) يقال أحياناً إن اليونانيين لم يتوفر لديهم فهم شخصية الفرد . ويتحدث أحد الكتاب عن أفلاطون قائلا : « إنه مثل كل اليونانيين لا يفهم شيئاً عن المعنى الخالد للشخصية الفردية » . والواقع أن أفلاطون ، شأنه شأن كل اليونانيين ، يقيم دولته على شخصية الفرد . ومع أنه قد يقال عنه إنه قلل من قيمة الوحدة الضرورية لهذه الشخصية ، إلا أنه مع ذلك يعترف بوجودها (قارن مثلا الجمهورية ، ٥٨٩ ب) .

بينها إلا بانتصار أحد المتنافسين وتسلمه مقاليد السيادة . فهو منذ البدء وحدة تتخللها كلها القدرة الفكرية . ومع ذلك إذا أخذنا بتحليل أفلاطون للعقل الإنسانى وطبقاته على الدولة فإننا نصل إلى النتائج التى وصل إليها . فالنفس ذات الأجزاء الثلاثة يقابلها نوع من الحكومة ذو ثلاث طبقات : وسيادة القدرة الفكرية يقابلها نظام شيوعى وحكم الملوك الفلاسفة . ويصبح الحكم أوتوقراطية فلسفية تخضع لها الطبقات الاقتصادية والحربية فى الدولة كما تخضع الشهوة والروح إلى الجزء المفكر من العقل .

أما وحدة مثل هذه الدولة فإنها لن تكون وحدة تفرضها القوة، كما أن انفصال طبقاتها لن يكون انفصالا يخلق بطريقة مصطنعة ويحتفظ به بالطريقة نفسها . فوحدة الدولة وانفصال طبقاتها فى رأى أفلاطون إنما يقومان على أساس حق طبيعى كامن فيها لأن كليهما يرتكزان على التكوين الطبيعى الكامن فى الطبيعة الإنسانية . ومعرفة المواطنين جميعاً بواجباتهم وحدودهم ، والرغبة المشتركة التى تنطوى عليها إرادة الكل فى التسليم بهذه الواجبات وتلك الحدود ، هذان الأمران يكفلان فى رأى أفلاطون بقاء نظام الطبقات الثلاث وحكم الملوك الفلاسفة . كل طبقة تعرف ماذا تستطيع عمله، وتعرف أيضاً أنه من الظلم أن تحاول عمل أشياء أخرى أو تتدخل فيما تعمله غيرها ويضاف إلى هذا أن كل طبقة ، بفضل ما لديها من ضبط النفس ، تترجم ما لديها من معرفة إلى اتجاه لإرادتها ، وتعزز بهذه الإرادة نظام الطبقات وأسلوب الحكم فضلا عن تقبلها ذلك قبولا حسناً .

كل هذا صحيح . ومع ذلك فإنه صحيح أيضا أن مذهب النفس ذات الأجزاء الثلاثة ونظرية الوظيفة الخاصة لكل جزء من شأنهما أن يخلقا حكومة يمكن اتهامها بالانفصالية المتطرفة ، كما يمكن أن ترمى بما يسميه أرسطو « التوحيد المتطرف » . وأساس الاتهام الأول أن الدولة ترتكز على نظام طبقى تبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف ، وخاصة أنه يفترض وجود حاجز كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المنتجة،

أما الاتهام الثانى فأساسه من ناحية أن هـذه الحكومة تأخذ بنظام شيوعى يسوى بين الحكام ويسوى بين هؤلاء وبقية المجتمع ، وذلك بالقضاء على رغباتهم وبحرمانهم من الملكية التى تعتبر شيئاً أساسياً لاكتمال الشخصية الإنسانية . وأساسه من ناحية أخرى أن هـذه الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد الدولة بإخضاعها إلى سيادة فردية بدلا من توحيدها بخلق إرادة عامة واحدة . والخطأ هنا ليس فى فكرة أفلاطون عن العلاقة بين الدولة والعقل الإنسانى ، بل فى أنه طبق على الدولة فكرته الانفصالية عن العقل وفكرته الأوتوقراطية عن القدرة الفكرية .

أما إذا بدأنا بفكرة الوحدة الأساسية للشخصية الإنسانية ، ونقلنا هذه الفكرة إلى الدولة ، فإننا نصل إلى الرأى القائل بأن الدولة وحدة تتخلل كل أجزائها القدرة الفكرية ، وهى وحدة بفضل هذه القدرة الفكرية التى تبعث الحياة والقوة فى كل عضو من أعضائها ، والتى لا تتجلى فى عقول فئة قليلة مختارة بل فى إرادة المجتمع بأسره . وكذلك نفهم الدولة على أنها شخصية واحدة ، وننسب السيادة على طريقة روسو إلى الإرادة العامة للشخصية كلها . والمجتمع القائم على فكرة من هذا الطابع لا يخلو من الطبقات ، غير أن كل طبقة ستكون عاملا فى تقرير الإرادة العامة ، وكذلك يكون فى هـذا المجتمع وحدة ، ولكنها وحدة تتفق مع الوجود الفردى الكامل لكل عضو فى الدولة(١) .

ولكن يجب ألا نترك الانفصالية التى نقدناها دون ملاحظة أن لها جانبا آخر . فمع أن أفلاطون لا يسلم بأن كل طبقة تمتلك كل ملكات العقل ، وبأن كل طبقة يجب

---

(١) قد يقال فى هـذا الصدد إذا استعملت ألفاظ أستاذى قديماً إدوارد كيرد إن أفلاطون ليس عضوياً Organic بقدر كاف . فكل الفضائل فيما عدا فضيلة الحكمة هى فى رأيه أساليب للخضوع . وكل أجزاء الدولة فيما عدا الملوك الفلاسفة هى وسائل لبلوغ غاية .

تحقق التنمية الكاملة لملكاتها الكاملة : فإنه على أية حال يسلم بأن بعض الأفراد من الطبقة الواحدة يمكن أن يكونوا حائزين للملكات خاصة بطبقة أخرى ، وفى مثل هذه الحالة يرى أفلاطون أن أمثال هؤلاء يجب أن يرتفعوا فوراً إلى الطبقة التى تؤهلهم ملكاتهم إلى الانتماء إليها . وهو يعبر عن هذا المبدأ فى صورة أسطورة فيقول إن كل أعضاء الدولة إخوة ، ولكن الله عندما شكلهم اتخذ من الذهب مادة صنع منها الحكام ، ومن الفضة مادة صنع منها الجنود ، وجعل الزراع والصناع من حديد ونحاس . ولكنه لم يشأ أن تبقى ذرية الأعضاء الأصليين لكل طبقة منتمية إلى الطبقة نفسها خلال كل الأجيال . فأصدر أمره إلى الحراس أنهم يجب ألا يحرصوا على شىء أكثر من حرصهم على المبدأ الذى يقضى بأن ينتمى كل إنسان إلى الطبقة التى تكون مادتها من مادته . وقد يحدث أن رجلا من فضة يولد لآباء من ذهب ، أو أن آباء من فضة يلدون ابناً من ذهب ، فاذا ما حدث هذا وجب على الحكام أن يعملوا وفق المبدأ الذى أمرهم الله بالحرص على تنفيذه ، فينزلون الرجل الفضى إلى مصاف الجنود ، ويرفعون الرجل الذهبى إلى مركز الحكام . وبوساطة هذا التغيير فى الأوضاع يوضع كل إنسان فى مستواه ، فإذا وجد فى داخله نور العقل أتيح له المجال لممارسته . وفى اعتقاد أفلاطون أن تقسيم الطبقات الذى يقترحه لا يكبت النمو الإنسانى ، بل إنه على عكس ذلك يهيء الفرصة لاستغلال كل قدرة إلى الحد الأقصى ، وبغير هذا التقسيم لا تتاح مثل هذه الفرصة .

وإذا ما أحيط تقسيم الطبقات بسياج من نظام تغيير الأوضاع عند اللزوم ، أصبح كفيلا بتحقيق هدفه ، وهو إدخال نظام التخصص الذى من شأنه أن يتيح الإجادة ، وهى شىء لا تبلغه إلا الكفاية المتخصصة . وإذا ما كرس الحكام والجنود أنفسهم للعمل الذى يناط بهم اختفت ظاهرة العجز من نطاق السياسة . وباختفاء قدرة الحكم الزائفة تختفى من الدول المعاصرة تلك العيوب التى يلمحها أفلاطون فيها والتى لا ينظر إليها على أنها أقل العيوب شأناً ، ثم إن فصل طبقة عن طبقة ، وخاصة طبقة المنتجين

عن طبقة الحكام (رغم تعرضه لنقد أرسطو من أنه يشطر الدولة شطرين لكل منهما ميوله ونظمه المختلفة) ، فإنه رغم ذلك يعمل على إزالة الأنانية السياسية ، فني هذا الجانب يقف المجتمع الاقتصادى ، وفى الجانب الآخر تقدم الدولة — دولة تنفصل عن المجتمع الاقتصادى انفصالا محكماً بنظام شيوعى ، فلا تتدخل فى شئونه ولا تتأثر به . وهذا التفريق بين المجتمع والدولة الذى كان يميل اليونان إلى تجاهله ، إنما يتجلى هنا فى صورة كاملة .

العدالة الأفلاطونية

غير أن الأكثر من هذا كله أن هذا الفصل بين الطبقات وهذا التخصص الوظيفى يكمن فيهما الدليل الذى يبين طبيعة العدالة ، وهو الشىء الذى يرمى أفلاطون إلى استخلاصه من الحجة كلها . ويتبع أفلاطون طريقة البواقى Method of residues لكى يكتشف بها العدالة كما توجد فى الدولة . فوضع ما يرى أنه تصنيف كامل لفضائل الدولة — العدالة والحكمة والشجاعة والاعتدال أو ضبط النفس (وهى الفضائل الرئيسية الأربع لدى اليونانيين) . ثم خصص أولا لكل من الفضائل الثلاث الأخيرة مكانها الملائم ، وأعطى المكان الباقى للفضيلة الأخيرة وهى العدالة . وتمشياً مع المبدأ الذى سنه من قبل تعتبر فضائل الدولة فضائل أعضائها عند ما يعملون على اعتبار أنهم أعضاء . وعلى ذلك يجب أن تكون الحكمة فضيلة الطبقة الحاكمة التى توجه الدولة بقدرتها الفكرية ، والشجاعة لا بد أن تكون فضيلة الجنود . أما ضبط النفس فيبدو أنه لابد أن يكون فضيلة الطبقة المنتجة . غير أن ضبط النفس هو أكثر من أن يكون فضيلة تختص بها أية طبقة واحدة . فهو فضيلة يمكن الوصول إليها إذا قبل عنصر الشهوة من جانبه السير وفق قاعدة ونظام مناسبين ، وإذا وضعت القدرة الفكرية من جانبها هذا النظام وهذه القاعدة . وعلى ذلك فإن ضبط النفس بالنسبة للدولة يعنى من جانبه السلبى اعتراف الطبقات المنتجة والمحاربة بالحاجة للخضوع إلى القواعد ، ويعنى من ناحيته الإيجابية اعتراف الحكومة بالحاجة إلى وضع هذه

القواعد . وبناء على هذا يكون ضبط النفس بوجه عام نوعاً من الانسجام بين العناصر المختلفة للدولة . ينتج من وجود عقيدة واحدة لدى الجميع .

ما هي العـدالة إذن ، وأين مكانها ؟ العدالة هي ببساطة ذلك التخصص الذى تحدثنا عنـه من قبل : هى الإرادة التى تحتم أداء الواجبات التى يفرضها مركز الإنسان ، وعدم التدخل فى واجبات مركز آخر . وعلى ذلك يكون مكانها فى عقل كل مواطن يقوم بواجبه فى مركزه المعين . وهى المبـدأ الأصلى الذى يوضع أساساً للدولة ، وهو « إن الفرد الواحد ينبغى أن يمارس عملا واحداً فقط ، وهو العمل الذى يتلاءم مع طبيعته أكثر ملاءمة » (١٤٤٣) . فالحاكم مثلا يجب أن يكون حكيما ، فإذا أظهر حكمة فى عمله ، وتمسك بها على أساس أنها عمله الحقيقى ، كان بذلك محاولا ، أو بعبارة أدق كانت الدولة عادلة (لأننا نتـكلم الآن عن فضيلة الدولة) وذلك لأن العضو المنتمى إليها قد قام بواجبه(١) فى منصبه المعين . وبهذا المعنى تصبح العدالة شرطاً لـكل فضيلة أخرى من فضائل الدولة ، لأنه ما لم يركز المواطن جهده فى مجال واجبه الخاص فإنه لا يستطيع إظهار الفضيلة التى يتطلبها ذلك المجال .

والعداله الاجتماعية إذن يمكن تعريفها بأنها مبدأ مجتمع يتألف من طوائف مختلفة من الناس (المنتجون والمحاربون والحـكام) اجتمعوا مع بعضهم بعضاً بدافع حاجة كل منهم إلى الآخرين ، وبائتلافهم فى مجتمع واحد وتركيز جهودهم فى وظائفهم المتفرقة يكونون كلا يعتبر كاملا لأنه صورة للعقل الإنسانى ومن صنعه . أما مبدأ هذا المجتمع فإنه يتضمن أن تؤدى كل من هذه الطوائف أداء كاملا تلك الوظيفة الخاصة التى

---

(١) إن الحاكم الأمثل هو الذى يظهر الحكمة وضبط النفس (لأن هذه الفضيلة الأخيرة يشترك فيها مع رعيته) . وبهاتين الفضيلتين يستطيع أن يظهر العدالة . ولابد أيضاً أنه أبدى شجاعة (بتمسكه بعقيدته أن خير الدولة هو خيره) حتى أصبح حاكماً .

وعلى هذا فإن الحاكم الصالح الذى تتمثل فيه الفضائل الأربع هو نفسه الرجل الذى يتمتع بصلاحية مطلقة كما يقول أرسطو .

هيأتها لها بالطبيعة قدراتها كما هيأها لها الوضع الذى أكسبتها إياه هذه القدرات فى المجتمع . وعدالة الدولة هى شعور المواطن بواجب منصبه شعوراً يتجلى فى عمله العام .

لقد كانت إنجلترا دولة عادلة فى موقعة الطرف الأغر (ترافلجار) لأن المحاربين من رجالها الذين أطاعوا إشارة قائدهم أدوا فى الموقعة مهمتهم المعينة وأظهروا امتيازهم الخاص .

هذه الفكرة عن العدالة هى الإجابة الأخيرة الحاسمة على مذهب الفردية الذى حاربه أفلاطون ، سواء فى تطبيقه على واقع الحياة أو فى شكله النظرى ، والفكرة تسلم بأن الفرد ليس بالذات المنعزلة ، بل هو جزء من نظام ، وليس المقصود من وجوده أن يجرى وراء لذائذ الذات التى تعيش فى عزلة ، بل المقصود منه أن يشغل مكاناً معيناً فى هذا النظام . والفرد ليس كلا ولا يمكن أن يعامل على هذا الاعتبار. أما الدولة فإنها كل ولا بد أن تفرض على الفرد أنها كذلك بمعاملته على أنه عنصر وجزء منها . ورغم صواب فكرة أن الفرد جزء من نظام إلا أن أفلاطون قد ذهب بها إلى مدى التطرف . وعندما نتناول موضوع الشيوعية سنرى أن هذه الفكرة قد دفعت أفلاطون إلى أن ينكر على الفرد حقوقاً هى الشروط الأصلية التى تجعل منه شخصاً أخلاقياً ، وبهذا يستطيع اكتساب أية فضيلة . غير أن فكرة العدالة الاجتماعية التى تتضمن أن يشغل كل إنسان مجاله المعين خضوعاً للواجب الاجتماعى الملزم للناس إلزاماً مطلقاً كما يقرر أفلاطون ويقرر جوته من بعده ، هذه الفكرة مهما كان من عيوب فى صفاتها ، فهى الفكرة الأساسية فى (الجمهورية) ، وهى القاعدة الأساسية لفكرة الواجب العام الذى على المرء أن يؤديه فى مركز معين ، وفكرة الكفاية العامة التى يمكنه الوصول إليها بتدريب خاص ، هو التدريب الذى كتب أفلاطون (جمهوريته) لتأييده .

وقبل أن نحاول نقد فكرة أفلاطون عن العدالة الاجتماعية ، لا بد أن نناقش تعريفه لعدالة الفرد ، فإذا كانت عدالة الدولة هى أن تقوم كل طبقة بأداء وظيفتها على الوجه الأكمل ، فإن عدالة الفرد على حد قوله هى بالمثل أداء كل جزء من العقل لوظيفته أداء حقاً (عدالة الفرد هى الغرض من الحجة كلها والسبب الذى دفع أفلاطون إلى بناء الدولة ودراستها) وأجزاء العقل الفردى تمثل المبادىء نفسها التى تمثلها طبقات الدولة ، بل إن هذه الأجزاء المختلفة ، بسيطرتها على مختلف الأفراد بطرق مختلفة ، هى التى توجد اختلاف الطبقات الاجتماعية . ويستتبع هذا أنه كما أن الدولة ، وهى شبيهة بعقل الإنسان ومن صنعه ، يوجد بها ثلاثة عناصر ، كذلك يوجد فى عقل كل إنسان ثلاثة عناصر موازية لها وهى مصدر وجودها . وهى عناصر القدرة الفكرية والروح والشهوة[(١)]. وكما أن عدالة الدولة تعنى احتفاظ كل من عناصرها الثلاثة بمكانه ، فإن عدالة الفرد تعنى التزام القدرة الفكرية ، والروح والشهوة حدودها الصحيحة . ولكن بما أن عدالة الدولة هى عدالة الأفراد المكونين لها فإن هذا يعنى أن لكل فرد ناحيتين يظهر العدالة فى كل منهما . فهو من ناحية عضو فى مجتمع ، وفى هذا المجال يظهر العدالة بتمسكه بأهداب الفضيلة الواحدة التى تلائم المكان الذى خصصه له ذلك العنصر الغالب فى طبعه . ولكنه من ناحية أخرى يشكل عقلا فردياً ، وفى هذا النطاق يظهر العدالة إذا أبقى كل عنصر من عناصر عقله فى مكانه الصحيح ، وبهذا يظهر الفضائل الأخرى وهى الحكمة والشجاعة وضبط النفس . ويترتب على هذا كله أن الإنسان إذا عاش كمواطن بجزء واحد من عقله ، فإنه كفرد يعيش بكل عقله ، ويجد فى العدالة ذروة

---

(١) تكلمنا فى المتن أولا عن العناصر الثلاثة فى الفرد ثم بينا كيف تتمثل فى عناصر الدول الثلاثة . غير أن أفلاطون يبدأ على أساس أن سيكولوجية الفرد شىء مفهوم ويبنى الدولة بناء على ذلك ، ثم يستمد من الدولة مايوضح به سيكولوجية الفرد . ورغم قوله إنه يأخذ من الصورة المجسمة للدور مايطبقه على الصورة المصغرة للفرد ، إلا أن هذه الصورة موجودة منذ البدء .

الفضائل ، وهى التى تربط كل الفضائل إلى بعضها بعضاً فى تنسيق وانسجام منظمين (١) .

والفكرة الأفلاطونية عن العدالة ، كما تتمثل فى الدولة قد تتعرض للنقد . فقاعدة أداء الوظيفة لا تمس جوهر الشىء الذى يفهمه الناس من العدالة بوجه عام . ومن الممكن القول إنها قاعدة سلبية الطابع أكثر مما ينبغى ، فمع أنها تحتم على الناس التزام مجالهم فانها لا تتضمن مبدأ يعالج التصادم بين الإرادات والصراع بين نطاق وآخر من الحق ، وهو الذى ننشده فى فكرة العدالة . ومع ذلك يجب أن نذكر أن ضبط النفس وهو أيضاً فضيلة عامة للمجتمع بأسره يعتبر معيناً للعدالة . والعدالة بمعنى الإخلاص فى أداء الوظيفة إذا لم تتبعها نتيجتهاوهى الانسجام والتناسق بين الوظائف المختلفة يترتب على هذا قصور فيها ، فإن ضبط النفس كما وضع تعريفه أفلاطون يستطيع أن يوجد هذا الانسجام والتناسق . وذلك لأن ضبط النفس فى طبيعته الانسجام والتوافق وهو يمتد إلى كل المجتمع من أدناه إلى أقصاه (٢) ويخلق انسجاماً بين الطبقة الأقوى والطبقة الأضعف وما بينهما . غير أن ضبط النفس هو مبدأ أخلاقى لا قانونى ، ولهذا يمكن أن يظل الاعتراض قائماً فيقال إن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الإطلاق ، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتجلى فى صورة حق ملموس ، ولا فى صورة أى قانون . ولا شك أن القانون شىء والأخلاق شىء آخر ، فالقانون يتناول القواعد الخارجية التى توجه خطوات الناس فى المجتمع المنظم ،

---

(١) يجب أن نذكر أن « عدالة الدولة » و « عدالة الفرد » تظهران فى الأفراد . والفرق بينهما أن الفرد يظهر العدالة الأولى بوصف كونه جزءاً فى الدولة ، ويظهر العدالة الثانية فى داخل عقله .

(٢) التشبيه الموسيقى (٤٤٣ د) يوحى كما لاحظنا من قبل بأن هناك تأثيراً فيثاغورياً .

أما الأخلاق فإنها تتناول الأفكار الكائنة وراء القواعد والمثل العليا الكائنة وراء النظام . وقد يقال إن أفلاطون قد طمث هذا الفرق وسط معالم الحدود القائمة بين الواجب الأخلاقي والالتزام القانوني (١).

والواقع أن مثل هذا الاعتراض خارج عن الموضوع ، فالعدالة الأفلاطونية كما رأينا (٢) ليست مسألة قانونية ، ولا تتناول أى مخطط خارجي للحقوق والواجبات القانونية، أىأنها لاتدخل فى نطاقه القانونية، بل تنتمى إلى مجال الأخلاق الاجتماعية(٣) فهى على ذلك ليست بمسألة قانون ولا بمسألة أخلاق فردية كما أنها ليست خلطاً بين الاثنين . إنها فكرة عن الفضيلة الاجتماعية ، وتعتبر أساساً للعلاقات الاجتماعية لا يقل أهمية فى هذا الشأن عن القانون إن لم يزد عنه . وهى تبحث الوسائل التى تمكن مجتمعاً بأسره من بلوغ الصلاحية وما يترتب على ذلك من سعادة. ولا تقتصر العدالة الأفلاطونية على صلاحية الأفراد أو سعادتهم ، بل تقور أن روح الفضيلة الاجتماعية وهى أداء الواجبات التى يتطلبها مركز الإنسان. وهذا الذى تقرره العدالة الأفلاطونية

---

(١) قارن مؤلف جومبرتز (المفكرون اليونان) ص ٧٥ .

(٢) وفى نفس الوقت فان تعريف أفلاطون للعدالة(٤٣٣ هـ) بأنها « حصول الإنسان على ما يخصه وقيامه بالعمل الذى يخصه» يبدو أنه يتضمن فى استعماله للتعبير « حصوله على ما يخصه » تلك الفكرة القانونية من العدالة التى يناقشها أرسطو تحت عنوان « العدالة الخاصة »

(٣) (الأخلاق الاجتماعية) « ليست الأخلاق الشخصية الكائنة فى أعماق ضمائرنا ، ولا القانونية التى يضفيها القانون على الأعمال ، بل هى شىء يمزج بين الاثنين ويسمو عنهما . هى روح الحياة وأسلوبها يعبر عنهما رأى الجماعة وينفذها الضمير الاجتماعى لشعب حر . وهذه الأخلاق الاجتماعية هى التى تهيمن على علاقاتنا بعضنا بعضاً . وبما أن هذه العلاقات تنشأ نتيجة للمراكز التى نشغلها فى المجتمع ، أو بعبارة أدق ، بما أن جماع هذه العلاقات هو الذى يشكل مراكزنا فى المجتمع ، فلنا أن نقول إن (الأخلاق الاجتماعية) تهيمن على مراكزنا هذه »

انظر كتاب « الفكر السياسى من هربرت سبنسر إلى العصر الحاضر » للمؤلف نفسه ص ٦١ — ٦٢ .

ما زال مذهباً في مقدور المفكرين الحديثين أن يستخدموه(١) . ووراء هذا المذهب ، ووراء فكرة الفضيلة الاجتماعية كلها، توجد فكرة تتضمن أن المجتمع هو كل أو كائن أخلاقي يعيش عيشة أخلاقية يعتبر كل فرد جزءاً منها وله وظيفة معينة يقوم بها داخل نطاقها . والنظرية السياسية لأفلاطون هي نظرية تتناول هذا الكائن الأخلاقي ، كما أن نظريته في العدالة هي نظريته في الشريعة الأخلاقية التي يعيش بمقتضاها . ولهذا لا يبدأ أفلاطون بفكرة مجتمع قانوني قائم على حقوق قانونية ، ولا يرى في العدالة نظاماً للمحافظة على هذه الحقوق والربط بينها ، بل يبدأ بفكرة مجتمع أخلاقي قائم على واجب أخلاقي هو أداء الإنسان لوظيفة معينة ، ويرى أن العدالة هي تلك الروح التي تبعث في الناس قوة على أداء هذا الواجب .

وفي تصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يبتعد كثيراً عن الأفكار السائدة في اليونان إذ ذاك ، والملاحظ أن اليونانيين لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة Jus (١) اللاتينية . وهي كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة « الحق » فقط، بل تعني إلى جانب ذلك ، بل وأكثر من ذلك ، ما يفهم من كلمة « العلاج » ، أي أنها تدل على شيء واقعي ملموس « معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة إنسانية » . هذا الشيء هو جماع القواعد الواقعية التي تتبعها دور القضاء ، سواء أكانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون . وبينما ترى الرومان يفكرون ويتحدثون عن « الحق Jus » وعن القانون كجزء من هذا الحق ، كان تفكير اليونانيين وحديثهم منصرفاً إلى الحق المجرد المطلق الذي وضعوا إلى جانبه العرف القديم الذي تواضع عليه المجتمع

---

(١) ورد هذا المعنى ضمنياً في مؤلف هيجل (فلسفة العقل) ، واستخدمه برادلي في كتابه (دراسات أخلاقية) . انظر الفصل الذي عنوانه « منصبي وواجباته » . كذلك استخدمه بوسانكيه في كتابه (النظرية الفلسفية للدولة) ص ٢٠٥ وما يليها .

(١) انظر كتاب فيلا نوفيتز ص ٥٩ . Staat und Gesellschaft

سواء أكان مكتوباً أم غير مكتوب . هذا العرف كان فى نظرهم التعبير الوحيد عن القانون الواقعى الملموس . وفى مجال التفكير اليونانى القديم كان من الطبيعى أن يبرز سؤال عن ماهية العدل أو الحق وما يقابلهما من صفتى العدالة أو النزاهة ، وعن العلاقة بين العدالة والعرف التقليدى القديم . وكان من الطبيعى أن يصبح هذا التفكير أكثر من تفكير قانونى كما حدث لأفلاطون ، فترتقى فكرة العدل إلى فكرة الخير المثالى للمجتمع الإنسانى وتستمد فكرة العدالة إلى الصلاحية المثالية لهذا المجتمع . هذه النتيجة التى وصل إليها اليونانيون ترجع إلى أن عبقريتهم قانونية خالصة تعنى بالحق القانونى الذى يسانده العلاج القانونى وتنفذه إجراءات قانونية . لم تكن العبقرية اليونانية شيئاً من هذا القبيل ، بل كانت على النقيض من ذلك ميتافيزيقية الطابع . عندما سعى أفلاطون ، وهو أعظم من تجلت فيه عبقرية شعبه ، إلى إيجاد المبدأ الأول أو « الفكرة » الأولى للعدل ، كان فى عمله هذا يونانياً أصيلا حتى عندما حاول إحداث ثورة فى المجتمع على هدى هذه الفكرة التى كان مؤمناً بصحتها كل الإيمان .

ولم ينحرف أفلاطون عن أساليب شعبه إلا فى حماسة التطرف لهذا المبدأ الأول للمجتمع بحيث أصبح الحقد المجرد هادماً لأى قانون واقعى ، وأصبحت العدالة المثالية المستقرة فى المجرد للملك الفيلسوف ، كفيلة بإلغاء كل قانون وكل تشريع . ومع ذلك فإن الطريق كان ممهداً لهذا الوضع لأن التفرقة بين الحق المجرد والعرف القانونى كانت قد تمت فعلا(١) .

---

(١) يقرر أفلاطون فى سياق (الجمهورية) كلها أن العدالة المثالية تتنافى مع العرف السائد فى الدول اليونانية ، وهو فى هذا يشبه السفسطائيين المتطرفين . ولكن بينما يرى السفسطائيون أن العدالة المثالية والحق « الطبيعى » للأقوى هما شىء واحد ، كان من رأى أفلاطون أن العدالة هى سيادة المعرفة الفلسفية الصحيحة .

مطابع سجل العرب
٩ عماد الدين - بستان الدكة
تليفون ٩٣٢٧٠٦

الناشر
مؤسسة سجل العرب
بإشراف الأستاذ الدكتور ابراهيم عبده
٢٦ شارع شريف باشا   القاهرة
تليفون ٤٩٩٩٩   ٥٢٣٠٩

١٩٦٥

مطابع سجل العرب

مطابع سجل العرب